


ع ۰
۱ - ۱۲ / ۱۳۸۷
اسکن شد

کتابخانه مجلس شورای اسلامی		 جمهوری اسلامی ایران
کتاب	شماره ثبت کتاب	
مؤلف	۸۵۸۹۹	
مترجم		
شماره قفسه	۱۳۷۱	

خطی - فهرست شده
۱۲۷۱

ع-۴
۱ - ۱۲ / ۱۳۸۷
اسکن شد

کتابخانه مجلس شورای اسلامی	
کتاب	جمهوری اسلامی ایران
مؤلف	شماره ثبت کتاب
مترجم	۸۵۸۹۹
شماره قفسه	۱۳۷۱

خطی، فهرست شده
۱۳۷۱

رساله
در علم کلام
واجتماع با حکمای طبرستان

۵۰۰۰
در ۱۰۰۰

۲۲
۱۷۹۴

۱۲۷۱
۱۷۹۹

۱۵
در علم کلام
۵۰۰۰
۵۰۰۰

این مختصرات از کتب علی بن ابی طالب و ابی جعفر و ابی موسی است قدس السلام
 (حق اینها با تمام اینهاست) بجز آنکه
 و اینها را گفته اند

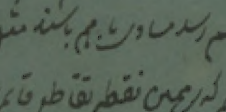


بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمین و الصلوة علی محمد و الهیة الطاهرة و السلام علی اهل البیت الطاهرین
 انما علمت علمیت که با دهاصل می شود کامل شدن قوه نظریه و قوه عملیه بقدر طاقت بشریه سیاق
 این سخن آن است که کمال نوع انسان در دو امر است یکی الهی که در امور بکند و علم بکند تا به هم رسد
 و اعتقادات درست و موافق حق تحصیل کند و دوم الهی اخلاق کامله و اعمال فاضله تحصیل نماید و تحصیل
 بقوه نظریه می شود که او بکمال برسد و تواند مقدمات ترتیب داد و نتایج گرفت تحصیل دوم بقوه عملیه
 است که بکمال برسد و بعد از دانستن الهی که کدام صفت خوب است و کدام صفت بد و کدام عمل پسندیده
 و کدام کار زشت نفسی را مستحق با وصف لایق مثل عدل و کرم و شجاعت نماید و از صفات دیگر
 مثل جود و کین و جبن بازدارد و اینها را سرانجام خود بکند و جمع بین قوه نظریه و قوه عملیه و وجه این امر
 از اینست که دایم صلوات الله علیهم را مقدر در نیست قید شد که بطاقت بشریه و از اینجاست که در این
 ظاهر شد که حکم بر دو قسم است یکی الهی که تمسیر قوه نظریه با آن می شود و آن را حکم نظریه گویند و دوم

بشری

بشریه که علمت با آن باشد و آن را حکمت عملیه گویند و حکمت نظریه بر سه قسم است چه بحث در آن با از احوال
 مجردات می نمایند و مانند آن با از احوال اجسام و امور که مستحق به نام باشد که طبیعت جسمیه را در آن
 مدخل باشد و همان اول حکمت الهی و دوم حکمت طبیعی حکمت ربانی و حکمت علمی بر سه قسم است چه
 غرض در آن با کیفیت تحصیل اخلاق خوب است و آن علم اخلاق است با کیفیت سلوک با اهل منزل و دنیا
 است و آن علم تدبیر منزلت با کیفیت ضبط نفسی بلد است و آن علم سیاست مدینه در این رساله الکفای
 و طبع می شود و چون بعد از این سه امر ثلثی بر مثل طبیعی دارد و طبیعت نفیسم او تبت ابتدا بعد طبعی
 و در علم طبیعی چند مقصد است **مقصد اول** در محضر جسم و تحقیق بعضی از احوال او این مثل است بر مقصد
 و در مطلب مقصد در تقسیم مدرکات بحسب و غیر آن باید دانست که هر چه در ذهن در آید و او را
 اولیاد با موجود شدن و بهم رسیدن نظریات او واجب است که عقل تجزیه را و نمیکند با خود
 شدن نظریات او منتهی است که عقل تجزیه هست برادر کند با وجود و عدم را هر دو بر ذات او قیاس
 و ذات او با نه از هر دو و نه از نسبت قسم اول واجب الوجود است و قسم دوم متعلق الوجودها
 و قسم سوم ممکن الوجود است و ممکن الوجود منقسم بر دو قسم می شود چه ممکن یا در وجود خود محتمل محلی است
 که در او بوده باشد یا نه قسم اول عرض و قسم دوم جوهر است و جوهر یا قابل ان در حسیه است که قوا
 است و در آن در فلان حالت یا نه قسم دوم مجردات است و قسم اول مادی و جوهر مادی که تجزیه عقلی باقی
 قسمت به چهار از جوهر یا قابل قسمت در اصغر است و جوهر اجزای جز و جزء لا تجزیه گویند قسم اول که قابل

قسمت با قابل قسمت در یک امتداد قابل قسمت است با و در امتداد است با و در جهت است با امتداد
 قابل قسمت است اول خط جو هر دو یک سطح جو هر است و قسم هم که قابل قسمت در جهت به هم یکدگر
 قابل قسمت بالذات کند جسم است پس ظاهر شد که جسم جو هر است که قابل این دگنه باشد که طول و عرض
 و عمق است و مراد با این دگنه سه خط است که با یکدیگر تقاطع بر زاویه قائمه نموده باشند و توضیح این معنی
 آن است که خط فرض کنیم اول و او را طول نام کنیم و بعد از آن خط فرض کنیم که با این خط تقاطع کند در
 قائمه بغیر از آنجایی که از این تقاطع به سمت راست و با هم باشند مثل این  و این خط دوم را عرض
 گویند و بعد از آن خط فرض کنیم که بر همین نقطه تقاطع قائم شد یعنی کجی کرد با این دو خط به هم
 با هم مادی باشند و این خط را عمی گوئیم **مطلب اول** در تحقیق حقیقت جسم و شکی نیست بر چند فصل
فصل اول در نقل و انتقال اجسام اهل علم در حقیقت جسم بدانی جسم یا بسیط است یا مرکب بسیط آن است
 که از چند جسم به هم نرسیده باشد مثل باقوت که مرکب است از اجزای ساده و فایده و در و اثر و در جهت
 و مثل کسر که مرکب است از قطعه خسته هر یک جسم جدا بند و در تحقیق حقیقت جسم است چند مرکب است
 یکی آنکه جسم به هم جزء موجود ندارد و متصل و اعداد است چنانچه جنسی که ملاحظه میکنید میفرماید باید دانست
 اقله طوبی و علی السراق است و از حکمای اسلام گفته اند الحقیقتی خواصه بر باین قائل شده است و دوم
 آنکه مرکب از دو جزء است یکی مبداء و دوم صورت و صورت متصل و قابل انفکام است و قسمت او کبری
 منتهی نمیشود بلکه هر قدر که قسمت شود باز میتوان قسمت نمود و این مذمبها را سطوحی میگویند این است که

معانی بسیط

مط

ابو علی بن قولی قائل شده مذمب سیم این است که جسم با عقل جزء ندارد و قابل انفکام است اما انفکام
 کبر میسر شد که در قسمت نتوان نمود و این مذمب سیم را بعضی از حکما است چهارم آنکه جسم متصل نیست بلکه
 مرکب است از اجزاء کوچک یک از آنها قابل قسمت نیستند که جو هر فرد و جزء لا تجزئ گویند و عدد اجزاء که جسم
 متشکل شده متناهیست این مذمب که مرکب است از اجزاء که با هم میکنند بسیط نیست و مرکب است از
 متشکله شده و در سطح اطین از حکما قائل با آنکه این جسم که با احکام میکنند بسیط نیست و مرکب است از
 اجزاء مرکب که کوچک و صلب که مرکب از اجزاء قابل این دگنه اند و در وجه منقسم میوند اما با بریدن شکستن
 و گویان میشوند و از آنجایی که ظاهر شد که مرکب است از اجزاء که با هم میکنند و نظام نیز لا تجزئ قایلند و شکر شده از وجود اجزاء را با عقل
 موجود نمیدانند اما قائل است آنوقت با وجود سیم که در جزء لا تجزئ با عقل شکر شده میگویند که این سیم سطلی
فصل دوم در ابطال جزء لا تجزئ و بیان عدم ترکیب جسم از آن و ابطال جهت قائلین بآن و مراد از جزء
 لا تجزئ چنانکه گفته است جو هر است که قابل انشای جزء بوده باشد و به هم وجه قابل قسمت نبود و باید اولاً با هم
 دانست که قسمت دارد و بر جسم چهار نوع است یکی آنکه بدون التماس در آن جسم نفوذ کند آن جسم پاره شود
 و اخیرا کسر و شکستن گویند مثل آنکه خیز را شکستیم و دوم آنکه سبب آنست که در آن نفوذ کند پاره شود این را قطع
 گویند مثل آنکه یک طار و چیز را بر سیم آنکه قوه و محیه در او و جزء فرض کنند و تعیین کنند که آن
 فلان جزء و این فلان جزء و این لا قسمت گویند چهارم آنکه عقل حکم کند که این دو جزء دارد و مرکب است
 و هم جزئها را از هم تفرقه دهد و این لا قسمت عقلیه گویند گوئیم اگر جسم مرکب از اجزاء هر دو بوده باشد پس

۲ عهد کیم

ابو علی بن قولی

در جسم چهار نوع است

در میان دو جزء واقع شود حال از دو بیرون نیت یا این دو جزء که در این طرف فان طرف اعتدال
 باید که یک طرفه شود یا مثلاً یا مثلاً نموده اند و هر دو یکی باطل است اول از جهت انحراف از قله نموده اند پس
 باید که یک طرف جزء وسط مقسول و قله یک جزء بوده باشد و طرف دیگر از قله و مقسول جزء دیگر بوده باشد
 طرف وسط غیر آن طرفی بوده باشد پس جزء وسط با لغز و زور منقسم شد و هر دو جزو شود و چون اجزاء همه
 در مقدار مساویند هم قابل قسمت خواهند بود اما لفظان شش دویم که قله نموده اند پس باید که جزء وسط
 داخل در طرفین نموده باشد و مقدار سه جزء همان مقدار دو جزء بوده باشد و هیچ زیاده نشده باشد و مثلاً
 باطل است اما الا از راه بدیهه عقلی باید بدیهه حکم میکنند که هر یک مقدار داشته باشد هرگاه مجموع
 مقدار مجموع این سه پس از مقدار دو جزء زیاد خواهد بود و اما نیت از جهت انحراف هرگاه جزء دیگر باطل
 مقسول سایریم که جزء که طرف وسط شود حال از دو بیرون نیت یا باز داخل نموده اند یا نه از سمت
 حکم شش اول خواهد داشت که گذشت و از داخل نموده اند پس مجموع چهار جزء پس از جهت دو جزء و باز
 جزء خامسه اضافه واقعه سخن کنیم تا لازم آید که اگر صد هزار جزء اضافه کنیم باز هم زیاد نشود و همان
 دو جزء باشد و این بدیهه عقلی باطل است دلیل دیگر انحراف از جهت حرکت از اجزاء لا یخرجز بوده باشد لازم
 می آید که هرگاه متحرک حرکتی نماید و صد جزء راه را طی کرده باشد متحرک که سرعت تمام حرکت نماید باز
 چه ظاهر است که سریع باید جزء جزء مسافت را قطع کند تا مسافت بنماید و بطوری که پس از آنکه مسافت
 یک جزء را قطع میکند نموده بطوریکه نیت با حرکت نمیکند یا کمتر از جزء حرکت میکنند یا یک جزء

و در این صورت

میکند یا بیشتر از جزء قطع میکنند حرکت کردن باطل چه حرکت است محسوس است و اگر حرکت از جزء حرکت میکنند پس
 جزء لازم آید که ظاهر است که در این وقت جزء نصف می شود و پس جزء قابل قسمت با دو نصف
 خواهد بود این خلاف فرض است چه فرض این است که جزء قابل قسمت نیت و اگر در وقتی که سریع یک جزء قطع
 کنند بطوری که جزء یا بیشتر قطع کنند پس مسافت میان سریع و بطی همیشه صد جزء است یا زیاده خواهد شد
 پس باید که سریع بطی برسد و این باطل است دلیل دیگر انحراف از جهت حرکت نماید یا یک جزء از طرف بزرگ که
 باقی است فن کنیم خطی از آن بطرف کوچک است یا یک جزء کوچک است که جزئی که از طرف بزرگ طرف
 خط است یک جزء از مسافت قطع کنند جزئی که بطرف کوچک است یا یک جزء قطع میکنند یا زیاده یا کمتر یا
 مساوی می شود اگر یک خط می کشند و در تمام شود لازم می آید که طرف بزرگ و طرف کوچک مساوی هم باشد
 چه اگر جزای طرف بزرگ و اجزاء طرف کوچک مساوی هم خواهند بود و اگر زیاد حرکت کند باید طرف
 کوچک بزرگ تر از طرف بزرگ باشد که اگر از او زیاده از اجزاء طرف بزرگ است اگر حرکت از جزء حرکت
 میکنند باید که جزء منقسم شود و اگر مساوی می شود باید که اگر ایضا باید که بعد از آنکه باطل است که اگر
 جزو از سمت لاان نموده اند که هرگاه که واقع حقیقت را بر روی سطح مستوی یکدست را بر روی باطل است که
 میکنند که قابل قسمت نیت چنانچه در علوم ریاضیه ثابت شده و بعد از آن که حرکت میسر بعد از حرکت
 است جزء دیگر ملاقات کرده و این جزء نیز قابل قسمت نیت و این جزء باید مقسول جزء اول باشد چه متحرک از
 جزء اول یا این جزء دویم آمد و در مابین این دو جزء اگر چیزی بود ثابت است که متحرک اول باورسد و بلند

باین جزو برسد و هم چنین حرکت میدهد تا تمام آن سطح را طرأ نماید پس لازم مراد که آن حرکت که از او می
 مرکب از اجزای آن لا یجوز باشد و در این دلیل ذکر کرده وسطی استوی از باب مثال است و الا هر چیز که از او می
 نقطه باشد مثل جزو و دلو که جسم مرکب هرگاه بر سافت حرکت نماید همین ملک خواهد داشت و جواب
 این دلیل که اگر از هرگاه بر سطح بگذارد بقدر با او منقطع نماید و نقطه عرضی است که قابل قسمت بعرض و جهت
 و جوهر نیست که جز لا یجوز باشد و بعد از آنکه او را حرکت دهد در تمام زمان حرکت بقدر سطح بجزر نیاید
 و هم چنین نیست که بعد از نقطه اولین نقطه بقیه باشد و تمام سخن در تحقیق این معنی در فصل حرکت و زمان مذکور
 خواهد شد و باید دانست که هرگاه ظاهر شد که جسم مرکب از اجزای لا یجوز نیست بی سطح و خط میز
 از امور که قابل تفکیک نباشد نخواهد بود چه اگر سطح جسم مرکب از امور غیر منقسمه مثل نقطه یا خط یا سطح
 هر نقطه جزئی از جسم خواهد بود که لا یجوز باشد و در بحث حرکت و زمان واضح تر از این بیان خواهد شد
 ان شاء الله تعالی **فصل سیم** در ابطال قول ارسطو که در جهت قائمین بان گوئیم چون بطلان جزو لا یجوزی بیان
 شد ظاهر شد که جسم واحد متمشک می نرسد که و هم در او فرض در جزو نتوان نمود و بعضی حکم نموده اند که او نصف
 دارد و بعضی نصف دارد پس آیا جسم عبارت از این جوهر منقسم قائم و حال رجوع بر دگر
 است که آن را همیولا و ما و ما نمند ارسطو و حکمای مشائیین باین قائمند و دلیل باین مدعا چنین است
 اند که هرگاه جسمی را منقسم سازیم مثل آنکه آبی در گاه سه بشود و او را دو حصه کنیم آن آب اول موجود نیست
 چه این دو آب است و آن یک آب بود پس نمیتوان گفت که این دو بخش آب آب شخصی اول است

ابطال قول ارسطو

باطنی

و همچنین بدیهست که آن آب اول معدوم نشده و بالکلیه بر طرف نرفته و این دو آب از یک عدم بوجود آمده
 پس تا آنکه آن آب اول بعینش موجود و بعضی معدوم شده باشد آن جزو آن که حین انتقال و حین اقصا
 موجود باشد همیولا و آن جزو که معدوم شد صورت نخواهد بود پس جسم مرکب از همیولا و صورت خواهد بود
 و جواب از این دلیل آن است که انتقال و انقصال دو صفتند و در جسم مشترکند و ذات جسم نیستند
 و از زوال اینها جسم بدل نمیشود مثل سواد و پیافضی که جسم که اول سفید باشد و آخر سیاه شود یک نیست
 که آن جسم بحال خود باقی است و صفت سفید رفته و سیاه برآمده پس چنانکه در این صورت جسم
 بحال خود باقی است و شخص دیگر نرفته هم چنین هرگاه جسم منقسم را دو پارچه سازیم شخصی آن جسم باقی
 و وصف انتقال رفته و وصف دیگر حاصل نموده و دلیل بر ابطال قول ارسطو که از اجزای جسم مرکب
 همیولا و صورت باشد هرگاه جسم را منقسم باینان مختلف و صورت آن را باینان گوناگون سازیم یک نیست
 که آن صورت آن و نقش هر جزئی اند و محلی می نمایند و اینان خالی نیست یا همیولا خواهد یا صورت یا
 هر دو یکی اول یا طریقه همیولا امر است مبهم و وجود بالفعل او بعینا ر صورت است و این
 امور موجود بالفعل و محاذ امر مبهم نتواند بود پس ماند که محل آن اوضاع صورت باشد یا مجموع همیولا
 و صورت پس هرگاه اندک از آن جسم پاره کنیم بنا بر این ترتیب صورت معدوم میشود و هم چنین
 مجموع همیولا و صورت معدوم چه صورت که جزو مجموع معدوم شده و هرگاه جزو معدوم شود کل معدوم
 پس بر دو احتمال محلی آن را نگه و نقش را بر طرف و معدوم شده و بعد از این بیان خواهد بود

اند

که محکم معدوم بود و ضمیمه که در آن معلوم کرده معدوم می شود پس لازم می آید که هرگاه اندک از آن
 جسم باره گفته کل آن رنگها و نقوشها معدوم شوند و رنگها و نقوشها را نیز از عدم بوجود آید و این خلاف
 بدیهیت چه هر صاحب عقل که باشد حکم میکند که این همان رنگ و همان نقوش و صفت فلان است
 است پس قول بهینویلا باطل شد **فصل** در بیان مذهب و میقاتی که عبارت از نیت که
 هر جسمی که می بینیم بیست و یک مرتبه است از اجسام صفا رسیده که ان اتم قابل شکی و برین
 هستند اما و هم در او دو چیز می تواند یافت و عقل حکم می کند که نصف دارد و یقین هم نصف دارد
 و هم چنین دلیل بر حقیقت این مذهبها را و نقی شده که ذکر شود و دلیل بر بطلان قول او اینست که
 هرگاه دو جسم قطعی صغیر صلب بوده باشند در یک از آن دو جزء و فی کسب یک آویک و الا با نام کسب و کسب
 این دو جسم و اجزای این دو جسم هیچ یک از اجزای یک جز نباشد و در دیگران جایز خواهد بود چه
 هرگاه امور صغیر از یک نوع باشند آنچه بر یک جز نباشد و در دیگران جایز خواهد بود پس گوئیم چنانچه آن
 جسم از خود که با نام گذاشتیم جدا و منفصل شد بر الف که از نوع آن قسمت جایز خواهد بود و با جدا
 پس ظاهر که طبیعت جسمیه از جدا شدن اجزاء با ندارد و اگر نفوذ بسبب مانع خارج خواهد بود و در آن
 سخن بسیار است که این مختصر کنی پس در آن ندارد **فصل** در کتب بعضی جسم و در این چند فصل
فصل اول در تنهایی اجزاء و کسب اجزاء و جسمانی متشابه است از هم و محال است که اجزاء و
 غیر آنها به رفته باشند و بدلیل آنکه بعد از غیر متشابه باشد از یک طرف مثل بعد خط **آ**

بطلان مذهب
 فیض الحسین

که اعتبار

که ابتدای آن از الف است و مفروض آنکه الی غیر آنها به رفته پس با بقدری از او از جانب الف جدا کنیم مثل
 گوئیم شکی نیست که خطی که از نقطه الف الی غیر آنها به رود زیاد است خطی که از نقطه ب الی غیر آنها به رود پس هرگاه
 گوئیم شکی نیست که خطی که از نقطه الف الی غیر آنها به رفته با این طریق که نقطه با بر نقطه الف منطبق شود و خط بر روی خط بیفتد
 حال زدودن بیرون نیست با خطی که از آن نقطه رفته به هم می رسد و در آخر نمی شود با آنکه منقطع و آخر میشود اول با خط چه
 لازم می آید که این خط با وی هم باشند و آن حذف بدیهه است پس مانده که منقطع شود پس لازم آید که متشابه
 چه از بر او اول و آنچه هم رسید و لازم آمد که خطی که از نقطه الف بیرون رفته به هم نشانی باشد که زیادتی او خط
 که از نقطه ب بیرون رفته بود بعد از الف ب بود و از این بر نشانی بعد متشابه است و این دلیل محکم
 بطلان ابعاد غیر متشابه نیست بلکه در غیر آن نیز جاریست چنانچه خواهد آمد و این را بران یقین گویند
 دیگر موقوف بر نمیدد و مقدمه است علی آنکه هرگاه مقداری متساوی باشد و ما از آن مقدار قدری را سلب
 جدا کنیم و نام اولی که داریم و با ز مثل آن قدر و نام او را الف گذاشتیم و با ز مثل آن جدا کنیم و نامش **ب**
 هم چنین با الف بکن با قرار دهیم که هیچ الف نام نباشد که با نام داشته باشد هیچ شکی نیست که مجموع
 الفها مساوی مجموع الفها با خواهد بود خواه علی الاجمال ملاحظه شود خواه علی التوفیق چه مقدار مجموع
 مجموع مقدار اجزاست خواه مجتمع باشند و خواه متفرق مقدمه ثانیه آنکه هر مقداری که دو نصف داشته
 باشد از ابتداء که ملاحظه کشیده شدن آن مقدار تا نیم اول نصف اول خواهد بود و با نصف اول تمام
 نشود شروع نصف ثانی خواهد شد و با مجموع هر دو نصف حاصل شود مجموع آن مقدار حاصل شده خواهد

عالم الحسین

خط و در برابر خط است خط و در برابر خط اداست و همچنین بی هر قدر که اب برود و بعد مابین دو برابر
 میشود بی هر که و خط اب الی غیر نهایت برود و بعد مابین که و در برابر خط الف است نیز غیر منشا بر
 بلکه منع غیر منشا بر خواهد بود و خط مابین که نیست که بطرف خط اب و خط دیگر خط اه منتهی شود
 بر لازم می آید که بعد مابین که غیر منشا بر بلکه در برابر غیر منشا بر است محصور مابین دو حاص باشد
 و این محال و این دلیل مخصوصی مقادیر است و اسس بر آن **فصل دیگر** در بیان تامل
 اجسام و در صور نوعیه بدانکه اجسام تمام تر یکند در وجهی که برهم صادق است که جوهری
 که قابل ابعاد و شکند و صفاتی چند است که همه اجسام در آن و اختلاف چند شک نیست که
 چنانکه مثلاً است که تاش کرم و آب سرد است و غیر آن و این اختلافات باصل جمیعت میشوند
 نیست چه اگر جمیعت متغیر می بود بایست همه اجسام گرم باشند و اگر انقباضی سرد بودن خود
 بایست همه سرد باشند پس اختلاف اجسام در صفات هستند بغیر طبیعت جسمیه خواهد بود و مثلاً
 مشهور و در این مسئله سه مذهب است اول مذهب که بپای از تکلیف من ان شاء الله و غیر
 این بان قائل شده اند آن است که همه اجسام یکنوعند و آثار مختلف ندارند و لیت این
 بلری و سردی مثل نیست اب بلری و سردی است نهایت عاده اگر چنین جاری شده که
 بجائی که برسد حق تعالی او را ببرد از آنه تاش و کجائی که برسد حق تعالی او را ببرد از آنه ای
 برودت کند و اب را در آن دفع نیست و بر این سائر آثار اجسام یکنوعند مذهب دوم نیز مذهب

فصل دیگر

طاهر

هکلی اشراف است که قائلند باینکه اجسام متحد با نوعند و اوصاف مختلف دارند و این افعال از آن
 اجسام و اوصاف مساوی میشوند بلکه نفوس مجرده و ملائکه مقدسه موکلند بر این که ایشان تارتیب
 کنند و انانیت را بی او که ندسیم مذهب هکلی مائین که برینک از این اجسام را صورتی با نفی
 هست و این اجسام انواع مختلف اند و هر نوعی را در بسیط و مرکب اناری و خواصی است که لطیف
 این منسوب است پس سخن **بیان** و مقام تمام میشود مقام اول در تامل اجسام و اختلاف نوعی
 این ظاهر این است که اجسام در اصل جمیعت یک و متقابل و در صور نوعیه مختلف باشند
 و انواع متغیلفه در اجسام بوده باشد اما شاک در جمیعت خود و خارج بیان نیست چه ممکن در صور
 قابل ابعاد بودن تر یکند و هم چنین همه تر یکند در اوصاف بسیار مثل نامر و قبول شکل و مکان
 و وضع داشتن و غیر آن و حدس حکم میکنند که البته باید که اجسام در امر ترکیب باشند که ان ابر
 مناسط و مظهر این آثار باشند و اما متغیلفه در صور نوعیه بیانش باین پنج است که آثار و اوصاف
 اجسام را خواص بسیط و خواص مرکب عقل در غایت اختلاف مریند و آثار مختلفه بر حصول آنها
 مترتب میباشد خواص فاعل آثار اجسام را مانند و خواص نه و حدس حکم میکنند که البته آنها
 یکنوع نیستند و حق ظاهر اینست که تاش و اب را یکنوع دانستن غایت بی اقیقت اما مذهب
 اشعه و دلیل از این نقل شده و دلیل اول آنکه از اوصاف اجسام مساوی باشند همه اجسام
 بهم یکنوع میشوند و این بان این است که نوع واحد باشد و فرق اینها با عواض بوده باشد

فصل دیگر
 در بیان
 تامل اجسام

مختلف اند چنانکه شکست را در سینه که پیش بعضی دارد و آنش چون جلا دارد و همچو پنا اسیال است و در
و چندی بعضی و نیز آن از اموری که از عصر مبرور است و همه پس این افعالی را با نیت مبتدیه و حدیث
علم بعد در این افعالی از آنجا که می بینند و چون همه در حقیقت بترکند و آن منقطفه از آنها سر میزند
این این افعالی با نیت مبتدیه است و چنانکه باید در هر جریسی امری ضعیف باشد که غلبه آن است
که در آنجا عبارت از طبیعت و صورت و نیت است اینها که در شکست مذکور در کتب است که
تغلیق شده و شکست در نیت است اما آنچه از آنجا که بصواب بر نیت است که لو شمع را در جمع سنگین
و در آنجا که نیت شکست پیدا شود و با نیت آن مساوی است و در هر دو نیت شبیه و در حرکت بعضی
باید باشد و در این بعضی نیت و در صایرا نیت مخرج از افعالی علیه مضاف بدیهه مضاف
بخصوصی و نیت بر این نه دارد و نیت افعالی جسم نیز در بسیار از آنها واقع شده و در هر دو نیت
این است که بعضی نیت نام این را دارند و متعلق در مقابل خود اند اگر نیز البته غلط است بفرمایند که نیت
میشود در بسیار از این بعضی حکم می کنند که نیت آن تصور و ادراک است و در بعضی صلی و مصلحت این بعضی
اراده و طبیعت میشود و ادراک نیز آنکه نیت این افعالی بقوله روزی که ضعیف تصور داشته باشد چنانچه
بعضی خیال کرده اند این تصور که نیت این افعالی تواند شد البته نیت ندارند و این افعالی این افعالی
بسیار است و بعضی و بعضی نیت را بیکه چنانکه شکست پس بر نیت دارد و بغیر ادراک یا لامتیوان انداخته اند
فرا آنچه خواندند و در این امر از او بغیر و غیره بطرف میشود چنانکه در حکایت حضرت ابراهیم علیه السلام

بقدره
ع. تقریر

است و مواد جسمانی بسط مختلف الحقیقه است و اثر عامل واحد در مقابل واحد است
 و هر شکل بعد از آن که در اشیاء مختلف متبوی و مختلف است و دلیل ظاهر است و بعد از آن در مقام
 لایق است و در وجود اطلاق آن خواهد شد و دلیل دیگر آنست که هرگاه آنرا قسط و قسماً کنیم
 هر قسطه شکل گرفته میشود و در میان آن تجزیه میشود و اگر و گشتی که از آن دور باشد میان
 آنها حاصل معانی از بدلت یکدیگر اساسی میشود و جواب از اینک در جواب این معنی یافت
 شد انشائی که مافی داشته باشد شکل هر دو با هم در زمین اگر شغل حرکت شکل گرفته
 حرکت میکند و با هم حرکت می کند و در اسرار شیب کنیم شکل گرفته با هم حرکت می کند
 و در جهت معنی جهت سمت است که منتهای اشاره بوده باشد و شکل است که از آنجا
 مستقر می شود و در هر جایی که می خواهد بود پس بحالت صریح دارد اما در هر حالت
 شش جهت را اعتبار کرده اند یکی فوق و یکی تحت و یکی چپ و یکی راست و یکی قدام و یکی خلف
 و این شش جهت را اول در ادبی اعتبار کرده اند بعد در ادبی در فوق که در وسط طبیعت
 باشد سمتی که محاذی سر است و از فوق گویند و سمتی که محاذی قدم است تحت است
 و سمتی که در جانب است که در اکثر افراد نوع انسانی است چپ است و مقابلش راست
 گویند و سمتی که مقابل روی است قدام و مقابلش با خلف گویند و بعد از آن
 و در هر جسمی خیال این معنی میکنند و میگویند بالای هر فلان چیز و دست و پا

و دست چپ آن حتی در آسمان نیز این خیال نموده و شکل شخصی که محاذ کند تحصیل فوق
 که سر است قطب شمالی و قدم آن قطب جنوبی و جانب راست آن شرق و جانب چپ آن غرب
 و فوق سمت بالا و تحت سمت زمین و بعضی میگویند که از این خیال است که میگویند که در
 حیات با قطب نکنند و حول بحالت معتبره شش جهت است گویند چهار جهت است معتبر
 و مستند است میشود چه اگر شخصی در جهت شرق کند و شرق قدام و مغرب خلف و جنوب
 و شمال بساط است و اگر برگردد و روی مغرب کند قدام و شرق خلف و جنوب
 شمال و شمال معنی خواهد شد و در جهت آن که فوق و تحت است تغییر و تبدیل
 ندارد و هر چه اگر کسی را سر از بر کنند هیچ یک از اهل علم نمیگویند که زمین محاذی سر است
 فوق است و آسمان که محاذی قدم است تحت است بلکه همه میگویند که با بالا است
 و سر در پشت پس ظاهر این است که در این دو جهت یک تفاوت با بحالت دیگر نمیدانند
 و فوق است با اعتبار محازات با محیط و تحت است با اعتبار محازات با مرکز میدانند
مثال در تحقیق مکان بعضی مکان را عبارت از بعدی میدانند که ممکن بر او
 مستقیم شده و بعضی عبارت از سطح مایل جسم حاوی که احاطه بسط ظاهر جسم
 محوی نموده میدانند مستلحا حوصی یکدیگر و طول و یکدیگر عرض و یکدیگر عمق
 که آب و آتش باشد اگر خیال کنیم که آب و آتش چیز را در ساند قوت و غیر

در آن بعد از رسیدن در طول و عرض و قوت و باطل و صغیر و کبیر که آن قدر طول و عرض و قوت و باطل
 و صغیر و کبیر و در آن بعد از رسیدن در طول و عرض و قوت و باطل و صغیر و کبیر که آن قدر طول و عرض و قوت و باطل
 عبارت از بعد و اینم و همچنین هرگاه عرض برابر باشد با عرض جاری که احاطه با کرده
 و او را در وجود معنوی و آب محوی است یعنی احاطه شده و متکلف است که سطح اید و محوی
 احاطه سطح ظاهر معنوی و پس سطح در و در محوی سطح باطن جسم همان است که احاطه
 سطح ظاهر جسم محوی نموده و این معنی مکان است اگر مکان را عبارت از سطح دانسیم و باید دانست
 که اگر مکان را عبارت از بعد دانسیم هر جسم مکان خواهد بود و جسم بدون مکان
 چه هر جسمی که باشد شخصی و محیی دارد که در او طول و عرض و قوت و باطل و مسوا و در
 و قضا که بر نموده و این جسم را و منطبق شده مکان او خواهد بود و اگر مکان را
 عبارت از سطح مذکور دانسیم جسمی که از اجسام است مثل ملک اعلی مکان نخواهد بود
 که دیگر جسمی نیست که احاطه با آن نموده باشد که سطح باطن او مکان ملک اعلی
 و از آنکه مذکور شد و از وجود دیگر ظاهر میشود که مکان را عبارت از بعد
 دانستن بر آنست که عبارت از سطح بدانیم و بنای سطحی که بعد از آن خواهیم
 گفت برای آنست **مسئله** در میان مکان طبیعی که جسمی است که جسمی
 که بوده است در مکانی خواهد بود و در یکجا از مرکز عالم تا آنجا که دیگر

محیی

جسمی بعد از آن موجود است که تغییر بعد از آن محیی که خواهد بود و یکی است که جسم بیکی باشد
 پس اصل مکان و این لازم نیست است اما باید نظر کنیم که آیا حرکت او اجسام مکان طبیعی
 با حرکت او مکان طبیعی مکان ما حق را می فهمیم که اگر در آن مکان باشد بدون قسرهاست
 از آن حرکت نکند و اگر در آن باشد بعد از آنکه او را چیزی قسر نکند و محلی طبیعی
 حرکت نسبی او کند مکان بقول اول فاعل شده اند و از برای هر جسمی مکان طبیعی ثابت
 و دلیل برای آنست که اگر جسمی را در هر جسمی که حرکت شود و هیچ قسری ندارد و حال از سر
 بیرون است با در هیچ مکان است با در هر کجایات با در بعضی ممکنه خواهد بود
 و در بعضی ممکنه خواهد بود احتمال اول باطل است چه ظاهر شد که جسم بدون مکان
 محال است که بوده باشد و احتمال دوم باطل است چه بدیهی و ظاهر است که یک جسم
 در یک وقت در دو مکان نمی باشد هر جای هر آنکه پس باید احتمال ثالث کرد که در
 مکانها باشد و در بعضی باشد گوئیم که در آنجا بودن و در جایی دیگر بودن
 یا جسمی ندارد یا سبوح اورد و بیدار شدن باطل چه هرگاه تفاوت در میان
 آنکه باشد و در بعضی بودن و در بعضی بودن ترجیح بلا مرجح است و مثالی آن
 کرد و گفته اند که با هم تفاوت نداشته باشند یکی خود بخود با او بود و دیگری
 خود بخود با این اید و عقل حکم بر طلال آن میکند پس باید که جسمی داشته باشد

الحال ان سببها در طبیعت و غیر طبیعت است اما طبیعت آن جسم است که در اصل در هر جسمی
 که عرضی و جاری از طبیعت و از آن جسم در اصل بر می آید که مستند به طبیعت است و جسمی
 پس آن جسم هرگاه که علی طبیعت منق و قاسمی او را قسری کند البته از آن مکان بیرون می آید
 رفت و اگر از آن مکان او را قاسمی بیرون برده و در آن مکان قاسمی است از او بر داشت البته
 بسوی آن مکان خواهد رفت و دلیل بسیار از آن خطی است که هرگاه مستند به جسمی را خلق
 کند چون مکان هر دو در جسم است البته او را در مکان خلق خواهد نمود پس بودی و از آن مکان
 مستند است طبیعت آن جسم نیست بلکه غیر طبیعت جسم که آن را در اختیار می دهد
 می گویند که عرضی که در آن جسم در اصل ندارد می گویند که عرضی که مکان را با او مستند
 می سازیم تا علی غنا است اگر عرضی می گوییم که او در اصل نکند و این عرضی آن جسم مستند
 خواهد بود اگر او عرضی می گوییم که مستند عرضی در اصل بدست می آید مکان و در این عرضی
 مستند او خواهد بود **اما** آنکه مشاهده می شود که اجسام باره میل بر بر
 دارند مثل خاک و آب و چاره میل به بالا و او را مثل آتش و هوا و اگر سنگ را
 از مکان خود برداریم و بلند کنیم احساس می کنیم که بغیر است و مقاومت می نماید
 میکند با کسی که برداشته و اگر صفت را بر آره و کنیم و در آب نگاه داریم
 می بینیم که معارضه میکند و میل به بالا دارد و در میان آب هرگاه سر او را

ماورای

را کنیم هوای آب بیرون می رود و بر این دلیل است و باید که بر نقد بر سنگ و دلیل در اجسامی ماورای
 که مشاهده شد و غیره که در تمام آن اجسام سنگین جاری است و دلیل کلام آن است که سنگین است
 مشاهده می شود که هوا و مایه باره میل به فوق و بعضی میل تحت دارند و بعضی را بلند که میل
 دارند و از هرگز در میان تا قدری مسافت مکان را در میان تا قدری مسافت مکان است و از آنجا
 تا قدری مسافت مکان است و از آنجا تا قدری مسافت مکان است و در این مسافت لازم می آید که
 عرضی که از این که ما هستیم تا مرکز زمین می آید و عرضی که تا مرکز است و در آن میان
 باشد اگر آب را در دهیم تا انقدری که مکان زمین عرضی که در آن می رود و در آن میان
 حرکت تا مرکز می کند و این خط ظاهر مستند می آید و محلی است که کوی شهر اینها محلی است
 میوه اندازد و خاک مرکز را می خواهند که تحت فعل است و هوا را قسطنطین را می خواهند
 که تحت مثلث است و برای اعمال تحت می آید که مشاهده می شود که هرگاه حوضی را آب کنیم و بعد
 از آن سنگی و از آن بیداریم سنگ عاری است و میگوید و آب را از آن که در آن بالا می آید
 و اگر سنگ را اول بیداریم و بعد از آن آب را سنگ عاری می آید اگر هر دو غلب
 تحت می بودند و قیاسی این دو غلب باشد و جواب آنکه سنگی است که طلب سنگ
 نداشتند از طلب آب باشد **اما** ما بر قول مکان طبیعتی می گویند
 غنی و از دو مکان طبیعتی است و ما بر آنکه در مکان طبیعتی است و هرگاه

در این چهار ملک است و اما یکی که حکار بر این اندک است و اگر کسی است و در این ملک است
 و بعضی مخالف شریف و طاهر است و بعضی که میگوید صریح و پاره شدن بر ملک جاریست
 و حال آنکه در بعضی که بر این میگویند از خانه میگویند است و از این جهت بدتر
 عنقریب است و بافت ملک فراتر است **فصل ششم** در عدد عناصر و سبب
 ترتیب آنها که بعد از ملک تر کرده اند و از برای آنکه طبقه ثابت می ماند
 و بعد از آن که هوا و آبیاری و چهار طبقه ثابت میکنند که در سبب تر کرده اند
 و در دو کوک و سیاه و در میان آن میگویند و اما از آنس در ظاهر است
 و دریم طبقه هوای غالب که هوای آن بر بارش غلبه دارد و شب و روز می رسد
 سیم طبقه زهره و یکبار در باران و در وقت دو و حاصل میشود چهارم طبقه هوا است
 که با محیط او یک کره است و مشهور میان حکا است که محیط هر یک از این کره
 خالص و از این سبب طبقه می اندکی طبقه ظاهر که جبال و طلال دارد و میگویند
 و دریم طبقه طینینه که خاک و آب و هم مزج آنها چنانچه در کنند از این ظاهر میشود
 سیم طبقه خاک صوف که نزد کره عالم است و با غنیای آن شفاف است یعنی باغ
 و نوبت چیزی که در آن طرفش بوده باشد و نوبت و آب و اما در این دال
 بر آنکه طبقات از این مثل سموات هفت است و شش است که منسوب به هفت است

مجموعه

در این چهار ملک است و اما یکی که حکار بر این اندک است و اگر کسی است و در این ملک است
 و بعضی مخالف شریف و طاهر است و بعضی که میگوید صریح و پاره شدن بر ملک جاریست
 و حال آنکه در بعضی که بر این میگویند از خانه میگویند است و از این جهت بدتر
 عنقریب است و بافت ملک فراتر است **فصل ششم** در عدد عناصر و سبب
 ترتیب آنها که بعد از ملک تر کرده اند و از برای آنکه طبقه ثابت می ماند
 و بعد از آن که هوا و آبیاری و چهار طبقه ثابت میکنند که در سبب تر کرده اند
 و در دو کوک و سیاه و در میان آن میگویند و اما از آنس در ظاهر است
 و دریم طبقه هوای غالب که هوای آن بر بارش غلبه دارد و شب و روز می رسد
 سیم طبقه زهره و یکبار در باران و در وقت دو و حاصل میشود چهارم طبقه هوا است
 که با محیط او یک کره است و مشهور میان حکا است که محیط هر یک از این کره
 خالص و از این سبب طبقه می اندکی طبقه ظاهر که جبال و طلال دارد و میگویند
 و دریم طبقه طینینه که خاک و آب و هم مزج آنها چنانچه در کنند از این ظاهر میشود
 سیم طبقه خاک صوف که نزد کره عالم است و با غنیای آن شفاف است یعنی باغ
 و نوبت چیزی که در آن طرفش بوده باشد و نوبت و آب و اما در این دال
 بر آنکه طبقات از این مثل سموات هفت است و شش است که منسوب به هفت است

مجموعه

حرکت بر روی می شود که به جهت اینست که اگر دست متحرک باشد و الاثر از شعاع بگذرد
 بگری با میل به بالا رفتن بینیم پس باید که متقبل محو شود و اما اگر شعاع هوا را با
 در گوشت های شکری مشاهده میشود که بعد از آنکه به افق در رسیدن بکنند و هوا
 بار می شود و بعنوان شعاع محسوس میگردند و اما انقلاب هوا با آب همراه طاس
 سرنگون بر روی برف یا یخ بگذرد بعد از آنکه زمانی قطره آب بر پشت طاس
 ظاهر میشود و سببش اینست که در سطح آب رسیده و در هوا با اعتبار شدت سردی
 متقبل می شود و اما انقلاب آب جو را مشاهده می کند که بر آب و آبجو
 و آتش خشک شوند و اگر در حمام و اموات متقبل هوا می شود اما انقلاب آب در آتش
 که سنگ میشود و مثل سنگ می رود و بعضی بلاد و اما انقلاب آب در نم که در نم که در آب
 حیل می کند و امیکد از آب میشود و من اینست که در ریه ضعیف و افاده قطع میکنند
 و بدانکه انقلاب در مرکبات نیز باشد که در کرم و کرم و کاه به سبب اول مثل انقلابات
 نطفه که اول نطفه میشود و بعد از خلقه مضغه و از مضغه عظم و همچنین اکثر متولدات
 در حیوانه از این بابست تا انقلاب بنار چه ضعیف و عظیم آتش در میگردند و شعاع
 در می شود و اکثر آتش متقبل آتش میشود و بعضی خاکستر باقی ماند و اما انقلاب
 نار بر زمین مثل آتش بر زمین می خورد که خاکستر شده متقبل از زمین و اما

ثابت و هوادار می شود که در هوا و امیکد در ظاهر میشود و همچنین در آب که در یک صندل
 و از او ظاهر مشاهده میشود که متصاعد میگردند و ظاهر میگردند و **فصل** در بیان بعضی حرکت
 که در یک نای می افتد مثل بر و جان مال کانیات در تحت فلک قمر اسطرلابی بیان
 معتقد که در این مسئله من عرف بگذر می گردند **اول** آنکه هوا با الطبع حار است
 چنانکه در ابتدا حرارت او زیاد است و لطافت او غالب است و باعتبار لطافت آب
 جسم حار را در آتش و باو می شود و آب نیز بر روی برودت آب می کشد و **دوم** آنکه آب
 که با هوا در گرم می کشد و فلک اسطرلاب است و شعاع اگر به جسم شفاف متقبل شود
 و در او نفوذ میکند و معکس میشود و او را گرم میکنند و اگر به جسم صلب متقبل آید سرد
 او را معکس میشود و در هر دو رسد و تا بعد گرم می سازد و اگر بجسم بر خیزد که از برای شفاف
 و از برای هر آن داشته باشد تا آنچه را از برای شفاف بر خیزد و نفوذ میکند و آنچه را از برای غیر شفاف
 بر خیزد و معکس میگردند و بخرید و لایق میکنند و از یکدیگر طاس و در آتش و گرمی آتش عظیم
 دارد چنانکه در معکس آفتاب که از آینه در ظاهر در آتش و آینه ای محضه که در آینه
 سابقه می افتد که معکس از آن بر هر چه افتاد می خیزد و با آتش بر همین معنی بود
سیم آنکه معکس آفتاب که از آینه یا عرسان جدا شود و تا قدری مسافت احداث
 حاصل است و بعد از آنکه در آینه یا عرسان می افتد و در آینه ای که در آینه ای از آن محسوس می شود

است و چون بسیار از بعضی رشتها آمده اند و **بسیار** و در برق و این کوه که چون عا
 بکره و در آنجا رسیده است شود گاه است که اجزای دغالی در او است و آن اجزای میل به بالا
 دارند و حرارت آن بر طرف شده پس هرگاه خواهند به بالا روند اجزای او را باید از هم
 بشکافند و بالا روند و در این شکاف من صدای غمی رسد که آن را بعد گویند و گاه است
 که با اعتبار سرعت آن حرکت با اعتبار برهم خوردن بعضی اجزای دغالی بعضی آنست که
 و این حرکت شده که لب سرعت حرکت کوه بسیار کم می رسد و همچنین خیزه شده
 که لب سائیدن بعضی اجسام بعضی سرعت و بعضی آتش حاصل میشود چنانچه در
 خراش مشاهده میشود و هرگاه لب سرعت حرکت با لب سائیدن اجزای آتش
 هم رسد اگر اجزای لطیفه در دغالی با اجزای دغالی در دغالی چنانچه در بعضی دغالی
 مشاهده میشود یا اجزای کثیفه آن اجزای مشعل میشود چون که با لب لطیف
 بزود می خاموش میگردد و این را برق گویند و بحسب اعتقاد و کشیدگی اجزای
 لطیفه و مقدار آن طول برق و کوتاهی آن حاصل میشود و اگر اجزای دغالی
 لطیف و کثیف هر دو در او بوده باشد ممکن است که با اعتبار اجزای کثیفه
 آن امتدادی پیدا کند و سرعت نیز می رسد و همچنین ممکن است که اجزای کثیفه
 و لطیفه با زمین مشعل بودند و بتدریج مشعل گشته نیز می رسد و آن را

عکس

ما متذکر شد در صورت اول چون اجزای کثیفه تقی بالذات دارد نصف رسد و آن را
 هر چیزی که وجود می کند و چون اجزای نازک مشعل است آتش چنانکه بر وجود می رسد
 و سبب دارد اما تجربه شده که مثل پارچه و پشم و نظایر آن که برسد نفوذ میکنند و میسوزانند
 و نقل شده که کبکس در وجود و در آن گدازه و کبکس را سوزانده و در راه مکه
 شتر را زده و استخوان و گوشت او را گدازه و برسد و پشم بحال خود مانده و بعضی و بعضی را
 چنین میگویند که سوزانیدن و قضیت که جسمی که با وجود دغالی و متفاوت نماید و اگر جسمی
 بسوزد یا سوزد یا سوزد گاه باشد که آتشی از میان اجزای او بگذرد و او را سوزانند
 و حاصل دارد که گوئیم که بعضی آتشی بعضی چیزها را سوزانند و بعضی را سوزانند با اعتبار
 ساینده که باو داشته باشد **تسبیح** و در شب و قمر آن حکما میگویند که هرگاه
 اجزای دغالی متصاعد گردد و از کوه زهر پخته بگذرد و طبقه چهارم می رسد
 حرارتی که در آن طبقه محاورت کرده آتش هم رسد و در او تأثیر کند و او را سوزانند
 و او مشعل گردد پس اگر هاده دغالی هم مشعل و کشیده باشد سرعت سوزش
 را یکجا با سوزش شود و هر چنان که سوزش شد با متغیبات سرعت میشود که رنگ
 ندارد و شغاف است با متغیبات هوا چنانچه در این شعله مشاهده میشود پس سبب
 اصلی نظریه است که مشعل شده و از یک طرف دغالی و از طرف دیگر و اشتعال آن

دایره را شهاب گویند و اگر مادی و بیانی گناهی آتاشد بر روی سطحی خاموش شود بلکه گاه باشد
که چندین ماه باشد چنانچه خود مشاهده نمودیم و از سابق بسیار نقل شد و این اجزای دماغ
که در اهرام آمده و معروف است که بود از گردن آن اسم ناسیده میشود اگر بصورت سیره ماکینا را
گویند و اگر بصورت ماه باشد آمده گویند و اگر مجموعی جمع باشد و از او شعله احد شود
در بریزد یا چیزی چند در او افتد آن بان صفت متصل باشد اگر آن شعله از جانب ال
مجمع که کوکب و ستاره گویند باشد یا آن اجزای که کوکب متصل شده از جانب بر این
باشد و در ذایره گویند یعنی صاحب کسبه آن یکسو میکنند و اگر از جانب
دائره آن باشد آن را ذریع گویند یعنی صاحب دم چه کسبه آن چیزی که دم
داشته باشند نموده **نوع مقام** آنچه مذکور شد کلام ماکینا بود و خیال انسان در
از آن است نمائید و دلیل گفته که سبب این امور باید همین امور مذکوره باشد و غیر آن
نداشت باشد و خود نیز دعوی صحت در این اسباب ننموده اند و آنچه از آیات قرآن
و احادیث ظاهر میشود اسباب غیر از این اسباب از متبع است و باید با اعتقاد
اگر چه بعضی از آن آیات و احادیث را ممکن است که بعضی از این امور منطبق بود و این
شیر ممکن است که گوئیم آن اسباب مذکوره و احادیث است و اینها هم است
چه معنی در اسباب غیر از آیات و احادیث بر نمی آید و تفصیل کلام در این مختصر

محمد

نسخ
موا

فصل
در اسباب

در علم مبادیات **فصل** در ذکر موالید و کیفیت مزاج جسم صغیر و باطنی که
بر روی جسم است و سبب در یک و سبب در یک مذکور شد چهار تا نشی و هوا و آب و خاکی که
از هر یک از این موالید است که چهار ریاضات و حیوان و از احتلاطی عناصر
و از دماغ الغایا بر مایه بل و غلایم رسیدند و کیفیت از دماغ الغایا بقول ما که این خوا
که هر یک از سبب در یک است و در که یکی را فاعله گویند و یکی را منفعله آنست که کیفیت
ان حرارت است و کیفیت منفعله آن بیوت و هوا و کیفیت فاعله آن حرارت است و کیفیت
منفعله آن رطوبت است و کیفیت فاعله آن برودت و کیفیت منفعله آن رطوبت و فاعله
کیفیت فاعله آن برودت و کیفیت منفعله آن بیوت است و این عناصر که مذکور شد
در یک با چیزی صغیر و بزرگ شوند و امرای بزرگ هر یک با چیزی بزرگ دیگر مخلوط
مخلوط گردند و هر یک که کیفیت در حرارت و برودت و رطوبت و بیوت بهم می رسند
و آن کیفیت مزاج گویند مثلا مشاهده میشود که هرگاه خاکی گرم و دارای سردی بر روی
و بسیار بر روی خاک دیگر قرار می یابد و همچنین آب سردی اول و چه قدر که چیزی
حالت گرم است چیزی آب همان ندارد گرم است و کیفیت مزاج من عریض و در و هر چیزی
لاقی مودنی است از صور یا نفس از نفوس و هر چه را لایق است از سبب و خاکی میشود
بر او فایض میگردد و هر نوعی از موجودات بر روی دارد که اگر از آن بگذرد آن نوع

مثلا نوع انسان را یک تنه در حرارت است که در باره هر یک مناسب مزاج انسان است و اگر در بعضی
 انسان گردد فاسد میگردد و همچنین در غایت سردی و در رطوبت که در بعضی خاص است
 همین حالت بوده باشد هر شخص از انسان مزاج دارد و حرارت او اگر زیاد شود تا حدی
 چنانست که مزاج فاسد میشود و شخص باقی است و از آن نادر که یکبار در شخص باقی ماند
 و همچنین در سایر کیفیات و مزاج هر چند با اعتدال اقرب است و سوزنی یا کسی که سرد
 فانی شود اکل باشد و غایت اعتدال نوعی است که لایق نفس انسان شود
 و عدد از مزاج هر دو معتدل و در هر حال میشود که هر نوع از سوالات که مزاجی
 علیحده دارند و عدد و انواع و اقسام العنوس میمانند و بشر را از اعلی تا ان
 الحی فیه اما تعدد طبایع از مزاج هر عدد و آنچه کیفیات چنانکه ذکر شد چهار است
 و مزاج با تعدد کیفیات در اعتدال است یعنی سردی یا گرمی یا رطوبت یا خشکی و مثل اشخاص
 اجزای مجاریه او باشد و نزدیک اجزای رطبه مثل تبسلی اجزای بالیه را و این را اعتدال
 گویند یا از اعتدال بیرون رفته و آنکه از اعتدال بیرون رفته و بسیار در کیفیت
 رفته یا در دو کیفیت هر معنی است که هم در سردی و هم در سردی و اعتدال بیرون
 رود و همچنین می تواند که هم در رطوبت و هم در بیسوست از اعتدال بیرون
 پس هشت قسم باقی ماند اول آنکه حرارت غالب باشد و رطوبت و بیسوست

حد اعتدال باشد و در **دو قسم** آنکه سردی و غالب باشد یا اعتدال در رطوبت و بیسوست **سوم**
 معتدل رطوبت یا اعتدال در سردی و بیسوست **چهارم** معتدل بیسوست یا اعتدال مذکور
پنجم معتدل حرارت و رطوبت **ششم** معتدل حرارت و بیسوست **هفتم** معتدل سردی و رطوبت
هشتم معتدل سردی و بیسوست و میگویند که معتدل صغیر وجود ندارد و اقسام مزاج
 موجود هشت است و معتدل یکبار دیگر دارد و آن سبطی است که آنچه لایق آن نوع بوده باشد
 در حال نوع در او بوده باشد یا در او شده باشد و آن را معتدل طبعی گویند و معتدل
 این سبط را طبعی و در او میگویند و قابل نوع بوده است **مقاله** در بیان آنکه در
 صورتها حرارتی است یا قاعده کور شد که فضا هر یک صورت نوعیه دارند و موالیف
 از عناصر که باعتبار مزاجی که ماسل شده صورتی که لایق او بوده برای فانی شده و در
 که فصل در سلبه حکم میکنند که هر یک نوعی ملحد و هر یک صورت نوعیه ملحد دارد و در موالیف
 هم میگویند که این و ملحد مثلا هر یک نوع ملحد و هر یک صورت نوعیه ملحد دارد و در حال
 کلام در آن است که آیا در موالیفها و غیره چنانچه بودند باقی هستند و این اصل که باهم
 شده اند در اجزای نازک صورت نازی و در اجزای هوائیه صورت هوائی باقی است
 و همچنین در عنصر دیگر یا آنکه صورت عنصرها و بر طرف میشود و صورت نوعیه که از موالیف
 بر او فانی میشود مذهب حکما اولی دلیل واضح بر آن مسئله اقامه نمیکند

موه امتیاح بدن ندارد اما کاری که خواهد کند بدو آلات و قوای بدنی عیناً انداخته
 دای قول حکا و بعضی تحقیق سخنان است و دیگر این محاور قول انقضای میشود و از اطلاق بعضی از این
 اقوال اطلاق اقوال غیر مذکوره نیز ظاهر میشود **اما قیال اول** که جسم بدن بر یک حال باقی
 نیست و کم و زیاد میشود و نفس حال خود باقیست و در او تغییر و تبدل و بعضی
 اعضاءش شخص قطع میشود و باطل میگردد و نفس حال خود باقیست پس اگر نفس
 عبارت از این بودی باینکه که او هم مبتدل شود و بر اول بعضی از اعضاء بعضی از او
 و از ایل شده باشد و این دلیل مباحثه دلالت میکند بر اینکه نفس عبارت از ایل
 نیست دلالت دارد بر اینکه اعضاء اصلیه نیز نیست چه اعضاء اصلیه که از من
 متولد شده در همه اعضاء انسان هست و اختصاص بعضی ندارد بلکه در
 در دست و پایی و در پا و همچنین در هر صوری از اعضاء قدی را اجزای اصلیه
 هست پس وقتی که دست کسی را منقطع قطع ما آنکه هم رسد که دست بر طرف شوق
 جزئی از اجزای اصلیه بر طرف شده خواهد بود پس چنانکه بدن با نفس شده
 اجزای اصلیه نیز با نفس شده و اعضاءش نیز پس رسیده پس نفس اجزای اصلیه
 هم نبوده باشد **و ثانی دیگر** آنکه ادوی علم خود دارد و این علم را بجز و انقضای
 بخود دارد و امر دیگر است نسبت به هر چه را از من که است که است الله ملکی

خود و...

خود مقدم بر است مثلاً اگر در من کنیم که شخص اول علم با الف مثلاً هم بشناسد و بعد از آن علم خود را
 و بعد حق که الف را ادوا کند میگردد و هنوز خود را ادوا کند نموده بود اگر از او سؤال میشود که
 الف را که ادوا کند نموده الف میگفت که من ادوا را نموده ام و همین گفتن من اشاره نموده بود
 ادوا را پس معلوم شد که بدو استحقاق خود بخلاف بدو استحقاق الف نموده و بعضی علم خود را
 از بدن و ملاسمه گردان و غیر آن تحصیل نموده چه مثل بیان مقدم گوئیم اگر آن شخص برسد
 که نگاه و اگر در بعضی گفت که من نگاه کردم پس ظاهر شد که علم خود چنین است که از علم چیزی
 دیگر یا از بدنه و امثال آن هم رسیده و علم بدن با ما برای اصلیه با جرم ساری در بدن
 و غیر آن با سبب علم چیزی هم رسیده با سبب و بدن و امثال آن هم رسیده پس نفس
 خواهد بود **و ثانی دیگر** آنکه ادوی از خود هرگز غافل نیست و همیشه علم خود دارد و از این
 امر و غافل میشود بیان این معنی آنکه اگر در من کنیم که شخص در ابتدای خلقت چیزی را خلق شود
 که جسم مثلاً انداخته باشد که به چند اعضاء او میگردد بگوئیم که پس اعضاء انداخته و ادوی
 خواهد بود پس اوده باشد و مختلف است و بعضی بخوبی میگوئیم که سایر مواردی ظاهر
 و از این ادوا را در چیز و نگردد و در این حالت علم خود دارد و علم بدن و اجزای
 بدن و امر ساری در بدن ندارد پس نفس غیر از اعضاء است و در کتاب شفا گفته
 که هر که گوید که در چنین مرتبه ادوی از خود غافل است بیان او و ما در نفس گفتن این دلیل

مورد اول

ملازم

شکل

از برای رسیدن ندارد یعنی با آن تدوین شود اگر قابل نیست که از برای او به حال گفته شود یا اگر
 صادر انکار میکند **دلیل دیگر** که بعضی از علما این را از برای رسیدن آری و او بیان
 آن موقوف بذکر چند مقدمه است **یکی** آنکه نفس با طبع هم با سوره قیامه و او در این حق
 حقانی نیست **دو** آنکه معانی کلیه وضع خاصی و شخصی و غیر آن از امور لازم مراده
 مثلا انسان کلی یا که بالقوه و کسب با او قدما من و شکل خاص و در آن خاص و در آن
 چه که در انسان کلی شکل خاصی یا غیر آن خاصه ما نیست که بر مبنای که آن شکل است مثلا آنکه
 صادق و شکی و این مقدمه نیز صحت است **دو** آنکه علم با شایه این حق میشود که معلوم
 باعتبار وجود ذهنی در نفس با در برای نفس مرتسم شود و تحقیق این در بحث بود و در بحث
 و الحاق خواهد شد **دو** آنکه محلی که منقسم شود آنچه در او مرتسم شده منقسم است
 و این مسئله در مباحث اعراس خواهد آمد و بعد از آن تمهید این مقدمات گوئیم که اگر
 مجرد نباشد و در آن با مادی دیگر باشد قابل قسمت خواهد بود چنانچه در اطلاق ضرب
 لا ینجزی گذشت پس باید که با نفس هم از معنی کلی که در آن کرده منقسم شود و معنی کلی
 قابل قسمت نیست و از برای که برای دلیل می آید بر دو مقدمه آخره است اول آنکه و دیگر
 برای معنی در کتب سهو مرده مذکور است و معنی آن است که اگر چه برای او گفته که در کتب
 و غیر آنها مورد اجابت است اما از مجموع اینها و آیات و احادیث حرم حاصل میشود

الحق

نفس عبارت از بدن نیست و همچنین از برای مسئله و سایر موارد بدان نیست و بعد از مرده
 در صورت شده بود باقی است چون مسئله مسئله عظمت که بعضی از آیات و احادیث
 مرده در آن است و از آنکه لا یخس الذین قبلوا فی سبیل الله انما انما بل احیاء عند ربهم
 و من فی حیاتهم یا اشهد و هم و یستشرون ما الذین لم یجدوا هم خلفهم الا خوف عظیم و لا
 هم یخربون بینه و الله اعلم بالمكن ای محله آنان را که گشته شده اند در راه خدا
 مرده یعنی انسان را مرده بدان بلکه ایشان را زنده اند و مرده بر روی کار ایشان روزی
 داده میشود در حالتی که شاید با آنچه داده است ایشان را بدو کار ایشان را بشارت
 ایشان میرسد منقسم شود و ندانند با آنها که هنوز ایشان را منقسم شده اند و از عقبت ایشان
 که در آن حالت منقسم است و نه اند و همانا سکینه اند و این آیه شریفه از برای شهدا
 حیات و اوصاف و درها ارشادی و تعلق خاطر جمعی از دوستان که در دنیا
 حاضرند اند و مرده و بشارت ایشان رسد که ثابت فرموده و مشک نیست که این
 احوال از برای بداهه شهبه ثابت نیست و آیه دیگر صیغه ماضیه است بها النفس المطمئنة
 از معنی الی و یلت و احسن مرسته **مسئله** در ذکر بعضی از احکام که از برای نفس ثابت است
 و در او چند مسئله است **مسئله اول** آنکه خصوص حادث آن یعنی از کاد و این مسئله
 مخالفت نموده اند و همان حد و سه نفس و حکمت الهی که بیان حد و سه عالم خواهد شد

خواهم بود ان شاء الله تعالی **مسئله ثانی** که جمیع اشیاء در هر وقت مکان ثابتی ندارند
 بلکه جمیع نفس محدود است بدانکه این بعد از آنکه بدن هم رسیده و ثابت است و بعد از آن هم
 که میسر بر او مانع کرده و نفس که لایق او باشد و وقت وجود میسر و مدد حق علیه است
 و احادیث بسیار دلالت دارد بر اینکه خلق اوداع قبل از خلق بدن شده و این احادیث هم در
 دار اند بر آنکه نفس بخاطر بدن را حرام و مملو می باشد **مسئله ثالث** که نفس از بدن جدا
 مستقل نیست و مکان متغیر نمی باشد بلکه هر چه می کند بدن متعلق می شود و پیش از این بدن
 بدن متعلق می شود و بعد از این بدن بدن متعلق می شود و حال آنکه در این مسئله
 بعضی از حکمای اشراق و حکای هند و غیر ایشان از ملاحده که قائلند با آنکه نفس بعد
 از خراب شدن متعلق به چیزی دیگر می شود یا بخدا و او را روح خوانند و متعلق به نبات
 می شود و او را فسخ خوانند و متعلق به حیوان سنگه می شود و او را مسح خوانند و در بعضی
 که حکما بر بدن انسان میگویند از آنجمله است که اگر نفس از بدن جدا می شود متعلق می گردد
 باید احوال بدن اول بقدری بیادش می آید و اوله دیگر نیز گفته اند و اولی بر این
 مطلب احادیث و اجماع اهل اسلام بر آنکه در دار تکلیف نفس از بدن جدا می شود
 که در بدن دیگر خلق نمیکرد و سخن که در زمان سابق بود و دانسته و در زمان اسلام
 بعضی اعدای اهل بیت علیهم السلام واقع شده این نحو بوده که نفس از بدن جدا می شود

این سخن
 صحیح است

مثلا و ان شاء الله

مثلا وقت باشد بلکه بدن همان بدن بوده و آن بدن معنوی و صورت بدن حرکت شده **مسئله**
والله آنکه نفس بعد از مرگ بدن باقی است و حکما و ائمه اهل اسلام باین قائلند و از آنجمله
 در آنکه میان این ظاهر که در **مسئله** و در کفرای نفس قریب که نام نفس در آن سرش می کشد
 قریب با منته و غایب و موالده است میان عقلی از آن که نیست و خوف که میان او و سایر نفس حیوانیه
 مشترک است و اسرار و اسرار نفس باطنیه است **مسئله** و میان حواس نفس ظاهر اول
 از آن حواسی است که در میان آن قریب که در وقت او را و تمام احوالی بدن چنین بوده و مکرر و مکرر
 که در بدن او سرور و حلاوت داشته باشد و مدد نکات آن کیفیات معلوم است که خواهد آمد و این
 قریب از مریضات وجود می باشد و از این بعد است که حیوان و انسانی اند که این قریب را بداند
 و می شود که باقی حلاوت داشته باشد مثل کرمی که در میان گل می رسد و او را از طریق کرمی
 و مثل موشی که چشم بداند و او را حلاوت نام است و میگوید این دور از حواس نفس بعد از انفس
 حرف نیست و در میان است که تا نفس یافته از اضرای منقرض می شود که متکلیف شده اند که کیفیت
 خارجند و اگر بار دی بار رسد تا بشود و او میگوید موشی که او را کافا یا بعضا می رسد
 و همچنین اسب و حمار و در طبعه و با اسب و همچنین چیزها که بدن و پا و ده سازد و غیر آن که در
 بدن می رسد و در میان این بدن محتاج می آید و با آنکه خبر دارد از آنچه با او می رسد
 نود و هشتاد و این قریب لا اله الا الله پس وجود دارد و حیوان ضروری و باین جهت

حیوان

الفع من ارض و از این محض است که او طوطی نام بدن سرهای بافتن مکرر آنجه صوفه و او را ساری با
 مثل و استخوان و باطن و از اعضاء صوفه و از جگر و سپرز و کلیه را میگویند که حسن پس بداند
 و ستر بدانش این است که قوه لاسر و اما در مو و چشم همه الکر از بودن و نبودن در آنها
 ضرری بدن میرسد و اما در باطن و اندک آنچه باطن بدن است حکم و او را در
 ملصقات بدن مرادین و برده ای که از طایع باورسد او را کرم و سپر و سکنید مثل سایر
 اقسام و بعد از آنکه او کرم با سر و شد اعضاء لاسر و از جنس میوند و اعضاء بی سر
 اوست و اما در استخوان همه الکر از ستون بدنست و چندها در حرکت و غیر برادر
 اما کبر با اعتبار الکر مولد صغیر است و صغیر الف و کرم فک و دارد و کلیه و طحال و مثانه و
 و ریه و اعتبار نفس همیشه در حرکت است پس اگر اینها قوه لاسر و استخوان و شام
مقدم حسن و قوت و مناسط آن قوت است که بعضی شده و بعضی که بر سطح ظاهر یا در
 حرکت و عاب و من باقی کیفیت طعنا از شیر و نعلی و غیر آن نام رساند و در رساند
 زبان نفوذ کند و مانع است از ادوات آن می نماید و این قوه و طایع بدن را با اعتبار الکر
 غلافی را که نفع از او یافت با ضرر شناسد و مدد نکات آن کیفیت مدد و ضرر است
 که در شش مراد شده **سیم** حسن شامه و مناسط آن قوت است که خلق شده و در قوت
 باور که بشکل پستان در مقدم و طایع برآمده و زبانشند و مدد که زبان و دهان

و کثیر

و کثیر از آن که این خواست که هر چه از اعضاء لطافت کب و از صام بوی ناید و بوسه بوی
 و گوشت و دیده او را که آن میگویند و در مع او و بدن با اعتبار است که از امی که در بدن سازند
 از بعضی بوها قوت و از بعضی مزاجی باید پس مناسب آنکه طایع و ضار شناخته شود **مخارم**
 حسن مراد که با و چیزها و دیده میشود و آن قوت است که جوهر و را ایجاد کرده و در وی
 که در بعضی جوهر است آنست که در می شود از میان دماغ و در وی بحقوق و شرکی از جانب
 راست و دیگری از جانب چپ و الکر از جانب راست و از جانب چپ باید و دیگری از
 او را الکر هم طایع میشود چیزی که تحریف هر دو یکی میشود و بعد از طایع باز الکر دیگر
 جداست و الکر از جانب راست آمده بسوی چپ و از الکر از جانب چپ آمده بسوی
 چپ و طایع که آن سپهر است برسد به جمع التو و بسوی بدن و در جوانی عصبین
 و در محض که عادت از هوای است عنوان بخار و این قوه در آن روح خلق شده
 و این روح در مزه و آلسی و مزه می آید و بر میگردد و کلام در کیفیت صدور و انصار
 و شرائط آن تفصیل مذکور خواهد شد **سیم** حسن سمع و مناسط آن قوت است که خلق
 در عصب که بعضی شده و در طایع سویر و گوش و کیفیت ادراکش چنین است که باید
 از سوسه جدا شود و عصب با سوسه محبوس و بعد نصف که تغییر از اول قطع که معنی
 گفتن است میگویند و تغییر از دوم بفرع که معنی کوفت است می نمایند و شرط است

و کثیر

میان قاع و مغلوب مساوی و معارضه نبوده باشد و همچنین میان قاع و مغلوب چه محسوس است
 که اگر مشت خاک از میان خاک از بخت برآید چه در انداز و چه در جهت حرکت بر هوا و چه در جهت
 پس با شیب کمان از میان معارضه نبوده با و اعتیاد از معارضه هوا نیست مگر در صورتی که در هوا
 غبار و آن هوا هم در صورتی که در هوا که در صورتی که در هوا که در صورتی که در هوا که در صورتی که در هوا
 و چه این عاجز است این ندانم که اگر چیزی بخیر بر خود با آن میسر کند نشود و چه
 بر چیز و این را هم و آنست که در هوا و در جهت از دور باشد و چه در جهت از دور باشد و چه در جهت از دور باشد
 و بعد از بدین بر میان صدا شنیده میگوید و اگر با این صدا موافق باشد که از یک جانب بوده باشد
 و دور تر و دور تر شنیده میشود و اگر مخالف باشد و بر تر میشود باید که دوری میشود
 اما زبانه برای که بداند چه خوب مساوی باشد و چه کوفتی یا کندی و چه از صدای
 محض ظاهر میشود عقل را با آن را می و در هر یک از اینها غایت و مابقی سه در معادلات
 و متارکات و کتب کالات ظاهر و هویدا است **مثال** در کیفیت اعتبار در این
 مسئله سه قول است یکی آنکه اعتبار از مجموع شعاع ابعاد از چشم شعاعی بیرون شود
 بطرفی محض مثل آنکه قند که بر آن محض و در جهت افق و از آن طرف آن بر می
 واقع شده و اگر آن شعاع بر جسم صغیری افتد مانند آینه منعکس میشود
 جسم دیگر و آن جسم دیده میشود و تفصیل در سنن الهی که در کتب ذکر کرده اند

و آنچه در کتب

در این نوع

در این مذهب و باجهتین و قول دیگر آنکه صورت مرشد در حدیثی میگوید چنانچه در این مذهب
 مرشد میگوید و اگر در مقابل جسم صغیری بوده باشد صورت آدمی در آن جسم صغیری منعکس
 و از آن جسم صورتی در حدیثی منعکس میگردد و این قول علماء طبیعتین است و قول دیگر آنکه در
 این نوعی در مرشد حاصل میشود که با آن نور مرشد متکلیف میشود و آنست که بدن آنست
 دلیل قول اول آنکه در کتب مسافت این را می و در مرشد شفاف باشد و مانع نفوذ شعاع نباشد
 و دیده میشود و اگر مانع نفوذ شعاع باشد دیده نمیشود پس باید که توسط شعاع باشد
 و دلیل طبیعتین آنکه هرگاه کسی نظر بسوی آفتاب بسیار کند و بعد از آن چشم را می گذارد
 از صورت آفتاب مشاهده است و در این وقت چون چشم بر جسم و شعاع از آن
 بیرون میروند پس باید که اعتبار این باشد که صورت در او نقش گرفته و باقی ماند
 و همچنین اگر بر یک مثل سطح بسیار نظر کنیم و بعد از آن بر یک دیگر مثل سطح دیگر
 این نیز بر اعتبار نفسی نیست بلکه از جهت جسمی بدیهه میشود و محتمل همین خواهد بود
 که صورت سرخ و چشم نقش گرفته و صورت سرخ میسر رسد و با هم مخلوط میشوند
 و دلیل بر این قول از مجموع شعاع میگویند که شعاعی اگر از چشم برآید یا عرض آن
 یا جوهر عرض نیست چنانچه خواهد آمد که حرکت بر عرض جابجاست پس باید
 جوهر باشد و جسم خواهد بود پس لازم می آید که هر روز و هر ساعت از چشم آدمی

این قدر هم برآید که بسیار از این را بگیرد و هیچ جسم بقدر انبساطی نرسیده تا در ابطال قول ثالث
 گفته اند که اگر معرعه اعتبار و بدین نور هم میرساند بایست که در وقتی که چندین کس او نگاه کنند
 نورش بیشتر شود و مورد ظاهر آنکه چنین نیست و اقرب احوال در این مسئله قول ششام است
 چه بخیر معلوم شده که در این نوع اوضاع شعاع آید و در آنجا که برآورد و بشود و چه در آنجا
 که بعنوان انعکاس باشد و از آنکه در این ملاحظه هر چه حاصل میشود که با اعتبار شعاع باز میماند و
 که بر ابطال قول ایشان میگویند آنست که این دلیل در شعاع شمس و سایر نیرات مثل شعاع
 و غیر آن جاریست و انکار شعاع و در آنها میتوان نمود چنانچه اعتبار انعکاس در آنجا که شمس انقباض
 و حرارت و غیر آن را اگر بود شعاع معلوم است و مقتضای شعاع معلوم نیست که هر چه است
 که از نیر بر می آید هر چند که بسیار استعداد است با صدمه این باین کیفیت میکند میشود
 با غیر این هیچ معلوم نیست و العلم بعد از آنکه **فصل** در شرایط اعتبار و از برای اعتبار شعاع
 چند است و از این شرایط مختلفند بعضی از آن نحو شرطند که حالت بدون آن شرط اعتبار
 محقق شود و بعضی باین نحو شرطند که غایت بدون آنها اعتبار نباشد اما شرط اول اشخاص
 و حرف غایت بدون آن کافی اعتبار محقق میشود و بعضی شرط اعتبار اکثر نوع است
 اما شرایط اولی یکی آنست که معرعه موجود خارجی باشد اگر چه خارج معرعه باشد
 هر چند که در ذهن موجود باشد و بدین معنی و دیگر آنست که معرعه مقابل باشد

بگویند معرعه

از معرعه مقابل در برابر افعال است که معرعه و مکان باشد که بر این نسبت معرعه است و از این معرعه مقابل
 است که معرعه باشد که تمام جسمی باشد که آن جسم را در بر باشد و مثل امور که در آنست و آب
 و سایر اقسام جعقله و بدین معنی و شرط دیگر آنکه آن چیز خارج از مرتبه باشد و مثل مزه و بوی و
 باشد و وجه شرط بودن این سه امر آنست که اعتبار جدا جدا کنند با خروج شعاع از آن اشیاء
 یا در معرعه نور و یا در معرعه بوی و هر گاه امری قابل آن نباشد که خطوط بر آن بیفتند یا صورت
 آن در معرعه منع شود یا نور و یا در معرعه بوی بیفتد تحقق در مرتبه حال آنکه اگر خارج از مرتبه باشد
 و معلوم کرد و آن علم در مرتبه نخواهد بود پس امری که موجود خارجی باشد قابل نیست که معرعه
 که مذکور شد ندارد و همچنین هر گاه مثل رنگ و بوی و نوری و درستی بود و قابلیت آن بود
 و هر گاه وضع او با شصت نمی باشد که این امور تواند محقق شد و بدین حال خواهد بود و این
 معرعه از بدیهیات است و از این ظاهر شد که بدین موقع اعتبار هم در دنیا و هم در آخرت هر
 شئی نیست که قابل از نوع شعاع جسم است و بعضی از اشیاء هم در آنی که مجرد و منفرد از مکان
 و محسوس بوده باشد قابل از نوع شعاع و غیر آن نیست و قابل اشاره نیست که گوئیم
 که در کدام جهت رانی واقع شده و استماعی که در جهت معرعه را جاری دانند و مجرد
 می دانند از نظریات انسانی و بدیهیه کل معرعه بیرون رفته اند و صاف میگویند که در جهت
 حق نقالی را جاری می دانند از این جهت که اعتبار اشیاء و اشیاء هم در آنست و این عقیده

فصل در شرایط اعتبار شعاع

خدع از مکر اسلام و مخالف بر این نام آید چنانچه در مکتب الهیه بیان مآخذ شد اما شرط اول
 یکی است که بسیار و در نباشد چه بحال است که کسی در شرط نباشد چه در آن
 باشد مشاهده کند شرط دیگر آنکه مری در غایت کو می نباشد و این دو شرط در اشخاص و اشیاء
 و اشخاص مری مختلف میشود چه مشاهده است که بعضی مری که بصراحتشان فوت دارد از راه
 ی بعضی بعضی که بصراحتشان ضعیف باشد نمیتوانند دید و همچنین مری که بزرگ باشد
 مثل خیال از چند فرسخ راه دیده میشود و اگر مثل از آن باشد و مسافت بسیار
 کم تر از این دیده نمیشود و همچنین بعضی مری که در غایت صغری می بیند و بعضی
 دید شرط دیگر آنکه مری مری نباشد چه اگر چیزی متصل بخدق باشد بسیار
 نزدیک بار باشد نمیتوان دید شرط دیگر آنکه جسم کثیفی که مانع از وصول شعاع
 باشد در میان مایل نباشد چه مشاهده است که هرگاه مایل بوده باشد و مانع
 شد و این شرط بلیغ بحال مشاهده است اما محال نیست که بدون انظار بصیرت
 عادت و معجزه دیده شود چنانچه نتوان نقل شده که حضرت پیغمبر صلی الله علیه و آله وسلم
 در مدینه مشرفه قصر ابی بنی و بلاد شام را دیده و عمران اما شرط اول است
 یکی آنکه آنست که مری شفاف باشد مثل هوای صری که آن را نمیتوان
 دید بلکه باید که مری کثیف باشد که شعاع در او باقی باشد مانند و تفصیل

در مری

این است که مری با کثیف است مری که شعاع در او نفوذ نمیکند و این خود دیده بشود و مانع دیدن
 مایل و عود است و بالطف آن چیزی که شعاع در او نفوذ نمیکند و این بر دو قسم است یکی آنکه در
 مایات لطافت مثل هوا و آب که بصراحتی و عمران مزوج نباشد و دیگری آنکه در لطافت
 اتم کثافت مثل آب و شکر و قند و این دیده نمیشود و البته عیب است و دیده میشود و قسم دوم
 خود دیده میشود و مانع دیدن مایل و عود نمیشود و شرط دیگر آنکه مری لونا داشته باشد
 و این شرط در مری شرط اول داخل است و چون قوم جدا کرده بودند ملحقه و کر شد
 و ظاهر این است که این شرط از شرط اولی باشد که انظار و مانع از محال باشد با اوقات بحسب
 عادت و شرط دیگر وقوع سواد بر مری است که اگر مری در ناویکی بوده باشد دیده نمیشود
 و این شرط در اولی نوعی شرط است و آنرا بعضی اشخاص هستند که در ناویکی نمیتوانند دید
 و شرطی در آن ای شرط مذکور که داخل در این شرط نباشد نیست و بعضی شرط
 سلامت عادت را یعنی چشم آنست که رسیده باشد و اگر این دو کار نیست چه کلام و در
 دیدن کسی که هیچ و سالم باشد و چون شرایط ضعیف و این امور شد پس بعد از
 این شرایط محال است که دیدن محقق شود و دیگر در سودی که بینه متوجه دیدن
 نشود و ظاهر این متوجه حیاتی با امر دیگر بوده باشد و از این جهت بعضی قصد نفس و غایت
 آن را شرط فحده اند و از جمله شرط سترده اند و ما که ذکر کردیم از این جهت بود

که قصد خسران تو جاده شرط مطلق است و انحصار بر بدن ندارد مثلا اگر کسی متوجه باشد
 صدراعظم میشود و مرز را ادرال میکند و غیر آن پس باید این را از شرایط ادرال بشمارد
 در شرط اعلی اصاد و باید دانست اینکه در کشد که با وجود این شرایط بدین حال است
 مراد خیال عادیست و اگر نیز بر اصل اعجاز و صرف عاده میشود که غلط کند
 در سبب حصول و دیدن یک چیز را و چیز یا قول ششاع چنانچه در کشد که جمع
 اقوال است هرگاه نگاه بخیر کنیم محذور علی و شعاع حاصل میشود که نقطه سرچ
 بر حده و در آن افرا آن محذور که با سطلای آن را فاصله محذور که گویند بر فاصله
 میشود و ضلعی که از نقطه رأس محذور مرکز دایره فاعده اند سهم محذور گویند
 و چون هر دو چشم دیدن حاصل میشود پس از هر چشمی یک محذور حاصل میشود
 و هر محذور سهی علی بوده دارد اگر هر دو سهم بر یکجا از طرف واقع شود در ش
 یکی دیده میشود و اگر بر دو بای طرف واقع شوند یک چیز دو چیز دیده میشود
 و بر این وجه اجاث بسیار نموده اند و قطع نظر از ان اجاث این وجه نام نام است
 چه حاصل این وجه نیز از این نیست که هرگاه موقع سهم یکی باشد یکی دیده میشود
 و اگر دو باشد دو دیده میشود و معلوم نشد که آنجا موقع سهم دو باشد
 چه حاصل است در دیدن و طبیعت بین وجه این را اینچنین میکند که صورت

عین
 در
 سبب

که دو حده

که در حده ترسیم شده بین دیدن و فیت و اگر به باب که همیشه دو چشم دارد یک چیز را و حده
 خط اعداد آنکه صورت ترسیم شد و روی که آن صورت در او ترسیم شده آن صورت را جمع
 المیزان میبرد و در آنجا دیدن بعمل میاید پس صورت در دو چشم ترسیم میشود و اگر محذور
 محب در دو ماضی این چشم و در دو حاضر آن چشم یک هر یک صورت را جمع المیزان میبرد و اگر در دو
 اسی هم ترسیم باشد مثل کشیدن یا دراز شدن یک صورت را هر دو یک بار جمع المیزان
 میرساند و حکم میکند که صورت یک چیز است که آورده اند و اگر افقی باشد ضلعی چنانچه
 در حوال حاصل است یا عادی مثل آنکه با نکت یک حده را با لایم صورت یک بار
 میاید بلکه یک روح صورت را در ترسیم رساند و بعد از رسیدن صورت ادرال را
 و روح و هر صورت را بعد از آن جمع المیزان میرساند و وقت ماضی باید که این صورت
 همان در حوال است بلکه اعلی می افتد که صورت طرف دیگر باشد و این وجه اقرب از
 ماضی نزدیک هرگاه در میان مثلا در برابر باشد و بعد از او فاصله مثلا چوین
 باشد اگر فاصله دیدن و میان متوجه شود و محدودی نظر بر آن کنیم و چشم از او براندازیم
 در میان یکی می بینیم و خوب را و و اگر باین طریق متوجه خوب شود خوب را یکی
 می بینیم و در میان را و و معقول نیست که در این حالت عیب را هم ندیده باشد
 و هر وقت باشد از جانب حجاب از این بحث میتوان گفت و ذکر شد

و حکایت نموده اند که در قریب نزاران مجید که در کشتی است از آنجا که در کشتی نماند
 و اینکه در حال خرابی نفس گفتند بودند این قوتها در صورت احتیاج اما اینکه هر یک
 قوت بلعیده باشد و از یک قوه دو کار باید بعمل آید و آنکه که بر این مسکن است
 و مصالح است که در این طریقی که میگویند که عمل هر قوت مدتها در عمل که انقباض و انقباض قوت
 باطل میشود و میگویند که در مانع که نخ باشد و در این دو حالت در این دو طریقی
 شکل کرم منقبض است و عمل مشترک مقدم الطین است و عمل منقبض است
 است و عمل متعصب که در مقدم در دو حالت و عمل در دو موضع است و عمل جامع
 مقدم الطین است و در موضع مزاج و جوی است و میگویند که با دو طریقی است که اگر قوت
 مقدم الطین اول در صد حس مشترک باطل میشود و همچنین در بوف و استه الواقی هم بحث
 الجواهر **مسئله** در بیان حال اعراض و در آن چند فصل است **فصل اول**
 در بیان احوال که جمیع اعراض در او شریک در مرض چنانچه ذکر شد موجود است که در
 وجود و در محتاج به منوع باشد بیان این سخن است که ممکن الوجود با قیام بقا
 با قیام بقا یعنی در اقامت بقا است که یکجا احتصاصی در یکی چیزی داشته
 باشد که صفت او بشود و مثل بیاض که جسمی را بطبی و ارد که نان جسم را
 میگویند و این ربط و احتصاصی و اقیام و ملول میگویند و آن امر را قیام بقا

در بیان احوال که جمیع اعراض در او شریک در مرض چنانچه ذکر شد موجود است که در وجود و در محتاج به منوع باشد بیان این سخن است که ممکن الوجود با قیام بقا با قیام بقا یعنی در اقامت بقا است که یکجا احتصاصی در یکی چیزی داشته باشد که صفت او بشود و مثل بیاض که جسمی را بطبی و ارد که نان جسم را میگویند و این ربط و احتصاصی و اقیام و ملول میگویند و آن امر را قیام بقا

مال کوبید

مال کوبید خواه موهر یا قلم باشد خواه مرضی و امری که چیزی را قیام باطل کوبید خواه
 موهر یا قلم باشد خواه مرضی و امری قلم غیر یا در وجود خود احتیاج بان غیر را در بانه اگر احتیاج
 دارد و مرضی را اگر در صورت موهری و از آنجه که غنیمت ظاهر شد که مرضی موجود است که در وجود
 مرضی محتاج عمل بوده باشد و عمل مرضی را در مصلحت منوع کوبند و احکام صورت من یک
 و امری است که میان اعراضی که در بعضی از آن صور هم مترکیبند و در چند سکه که مذکور شد
مسئله اگر وحدت مال است که در وحدت عمل است یعنی یک صورت در دو محل ملول
 یکدیگر و در موضع یک عرض منصف میشود و ظاهر این است که این در عرف مدحیت
 رسته بر این مدعا آنکه اگر دو جسم در یک جسم که یک سواد داشته باشند و با زمین کنیم
 که در سواد دارند میان این دو حالت باید فرقی بوده باشد چه حالت اولی و چه حالت دوم
 در اول شک و هیچ فرقی میان این دو حالت یافت نمیشود و با الحمله عقلی در بیاض
 آنکه جسمی در دو مکان باشد یا عرضی در دو موضع باشد می باید و بیاضی با البدیه
 حکم میکند که یک جسم در یک زمان در دو مکان نمی باشد بخلاف آنکه یک جسم در
 در این جسم باشد و هم در آن جسم و باید دانست که یک عرض در چند چیز بودن در احوال
 دارد یکی آنکه مجموع آن چیزها عملی آن عرض باشد مثل عدد خمسة که عارض مجموع
 شده و همیشه که عارض مجموع اعضا شده و در این قدر منصفه عرض یک منوع

سه بعد نباشد و در وضع آن یکدیگر متناوب باشند **قسم دوم** آنکه در وجهی متناوب باشند و در وضع
 هم متناوب باشند **قسم سوم** آنکه در وجهی متناوب باشند و در وضع متناوب هم متناوب باشند
قسم چهارم آنکه در وجهی متناوب باشند و در وضع هم متناوب باشند اما قسم چهارم را در تقسیم
 عقلی نیست که انقسام عقلی با آن قسمت مستلزم انقسام حال نیست چرا که عقل مستقیم حاصل
 باشد مثل وحدت که حلول در آن بدین گونه در پیدا و وجود میگویند و در بعضی بعضی حاصل
 وجودت مستلزم فصل ندارد اما اول بر ظاهر است که از انقسام عقلی انقسام حال لازم
 نمی آید مثل اعراض که قائم جسم میشود و جسم جزء خارج دارد و آن را از اجزای خارجی خارج
 شایع و در قسم دوم و سیم است یعنی میگویند که قسمت عقلی با این عقل مستلزم قسمت حال است
 و بعضی میگویند که مستلزم نیست و بعضی تفصیلی که بعد از آن منقول و صراحت شده و قائل
 دلیل قول اول آنکه حال باید یک جزء عقلی حلول کرده و در وجهی دیگر حلول کند و باید در آن
 جزء حلول کرده و هم در آن جزء یا بعضی در آن جزء حلول کرده و بعضی در وجهی دیگر در آن
 لازم می آید که آن جزء که در آن حلول نموده عقل همان او باشد و پس در آن جزء دیگر
 باشد پس عقلی آن عرض می شود و این خلاف فرض است و در تقسیم دوم لازم می آید
 که یک جزء در وجهی حلول نموده باشد و عقل از این بدین ظاهر شد پس تقسیم
 باقی ماند که بعضی اجزای حال در یک جزء عقلی حلول کرده باشد و بعضی در وجهی دیگر پس از

در تقسیم

در وقت عقلی آن دو جزء قسمت حال لازم می آید و هر ساز این دلیل آنکه شقی دیگر است که انقسام
 شقی این است که این حال در مجموع اجزای حلول کرده آنکه مجموع یک عقلی بوده باشد بنا بر این
 و حاصل اول تفصیل است که حلول هرگاه سریانی است که حال یک عقلی را عقلی داشته باشد
 عقل حلول در عام و در وجهی که ناشایست و گاه طریقی مثل حلول اوقات در زمان و حلول
 در وقت و گاه هست که از یک جهت طریقی و از یک جهت سریانی است مثل حلول خط و در
 سطح که در سطح از طرفی که خط است منطبق بر طول سطح متلاشند و اگر سطح را از آن راه قسمت
 خطی اند مقسم میشود و همچنین در سطح و جسم و اگر سطح را از سمت غیر آن مقسم سازیم انقسام
 خط لازم نمی آید و همچنین جسم را اگر از غیر سمت آن سطح مقسم سازیم انقسام سطح لازم نمی آید
 پس ظاهر شد که در حلول سریانی قسمت عقل مستلزم قسمت حال است و قسمت طریقی از انقسام
 عقل انقسام حال لازم نمی آید و در قسم سیم اگر قسمت از جهت سریانی است حکم سریانی دارد و اگر
 حکم طریقی دارد **حکم دیگر** آنکه انقسام حال مستلزم انقسام عقلی است مثل از این مقسم
 که انقسام مجزا و نسبی است یکی اجزای عقلیه میشود و یکی اجزای عقلی و یکی اجزای معنوی و
 که در وضع و استاده حسیه از هم متناوبند یکی اجزای که از هم در وضع و استاده ممتاز
 نیستند و در قسم اول ظاهرات که از انقسام حال انقسام عقل لازم نمی آید و همچنین
 در قسم چهارم اما در قسم دوم و سیم گوئیم که هرگاه حسی یا فیزی یا ریاضی یا فلسفی یا

تمام جسم را از هم جدا کنیم شک نیست که سطح منقسم تصور می شود و در هر یک از این منقسم ها
 وسط و دیگر منقسم نشده اگر در این فرض گوئیم که جسم منقسم شده پس از انقسام عمل انقسام
 حال که سطح دیگر است لازم نیامد و اگر گوئیم که جسم منقسم نشده پس از انقسام حال انقسام
 محقق لازم نیامد **فصل** دیگر آنکه موضوع از مذهب شخص است چنان این سخن موقوف
 تصور معنی شخص است هرگاه توفیق در نزد او است و او را شایسته است انسان که در این علم و در
 او نیز در شک نیست که این دو مورد از هم ممتازند و در یک فردی و در فردی دیگر است
 و این دو مورد در انسان بودن شرکت میکنند چنانکه در بد انسان است هر دو انسان است
 پس جدا بودن این دو مورد از هم امری است غیر از انسانیت و آن امر است شخص گوئیم
 پس دو عرضی و یک نوع که موجودند مثل آنکه دو جسم بیک نحو سیاه باشند سیاهی
 این جسم غیر از سیاهی آن جسم است و آن دو سیاهی یک نوعند و دو شخصند و اعتبار
 این دو شخص بس این است که این شخص و این جسم است و آن شخص و آن جسم در یک بدن است
 آنکه عرض چنانچه گذشت در وجود و عدمی و صریح استیجاب دارد و این استیجاب از دو حال
 بهره من است یا از این راه است که موضوع وجود و عدمی و عدمی از آن راه است که او را
 شخصی می دهد که قابل آن میشود که فاعل وجود و عدمی و عدمی اول باطل چه آن ضد
 وجود کار فاعلیست پس مانند که شخص از موضوع باشد و مناقضه برای دلیل ظاهر

فصل اول

مسئله در انقسام اعراس عرض مساوی سه مورد میان مکانی و معنوی که او هر یک بقوله
 رسول است که من نور است عبارت از اینهاست در بقوله عرض که گوئیم و این روش را خاندن و وضع و فعل
 در افعال و ملکات و در این سه مورد که عقول است سه مورد انقسام است **فصل** دوم که تعریف
 که چنین نموده اند که چیست که قابل نیست با الذات بوده باشد و مراد از نیست در این مرتبه نیست تعریف
 از این عقیده است چنانچه بعضی آن گذشت و از خواصی که یکی است که مساوات و زیاده و نقصان خارج است
 با الذات میشود و عاری می شود و بر کتب و ساطع میشود و از این جهت تعریف که این خاصه هم گذشت
 که گوئیم که که چیست که قابل مساوات و زیاده و نقصان با الذات بوده باشد بیان خاصه اولی آنکه
 اعراس بازه قابل نیست نسبت به مثل ابوت و پدری که چنین نیست که پدری و پسر در خارج آن
 باشد که هر یک نسبت پدری بوده باشد و بازه قابل نیست هستند و این قسم دو قسم است هر یک
 نسبت با الذات میکنند با ما لدر اول مثل سطح که قابل نیست و دو جهت است و قسم دوم
 مثل بیاضی که عارضی سطح است و قابل نیست هست چه در هر جانب سطح بیاضی هست اما انقسام
 سیاسی باعتبار انقسام سطح است و بیان خاصه دوم آنکه هر چه را که هر چیزی را و یا
 با یک با تساوی از این راه است که مقدار آن زیاده یا کم یا مساویست مثل آنکه این دو درج
 و آن سرد درج است یا آن خود دنیا را و این سرد دنیا را است و اگر مقدار آن صیر و بعضی
 سنگ و کم بر زیاده و نقصان و تساوی میکنند و کم منقسم بدو قسم است یکی مستقل و یکی

مستقل

هم که را که در وقت کم باشد از آن در وقت مشترک هم برسانند یا نه و از آن جهت امری است
 که امری می تواند مشترک و دیگر می تواند مشترک در کار این نقطه هم تقسیم کنیم نقطه
 هم حدیث است که اگر یک قسم خط است و از آن که از آن است و در آن که یک خط است
 و از آن که اول آن است آن قسم که مشترک دارد که متصل گویند مثل خط که یکدگر شود و آن
 که مشترک دارد که متصل گویند مثل عدد شش که از آن قسم که یکدگر شود و آن
 و یکی امری است که از آن می شود و اول آن می شود و در این نقطه هم تقسیم کنیم و این
 از طریق دیگر را که با این امری با این فعل دارد که از هم معنا باشد یا این امری با این فعل دارد
 اما قابل تقسیم است چنانچه در مسئله برای هم معلوم شد قسم اول که متصل و قسم دوم
 که متصل که منفصل عدد است و آن که متصل و مشترک فار و غیر فار و از آن فار و از آن که امری
 او در وجود با هم می باشد مثل هم و غیر فار و از آن که امری او در وجود با هم می باشد
 بلکه هر چیزی که موجود شد باید که معلوم شود تا خبر و دیگر موجود شود مثل زمان
 که در ساعت اول ساعت دوم موجود است و باید که ساعت اول یکدگر باشد
 و دوم موجود شود و آن که متصل فار و غیر فار است از این جهت که باید که ساعت قابل
 قسمت است باین معنی که هر خط در او می توان کرد که تقاطع سر و پای قاعده می
 باشد چنانچه در معنی جسم طبیعی گذشت یا قابل قسمت در وقت است باین معنی که

معنی

که در آن وقت

که در او در وقت هم می توان کرد که تقاطع سر و پای قاعده باشد و زباده آن در خط همین
 در می می توان کرد یا قابل قسمت در جهت است که در می دو خط می شود که در او می توان کرد
 اول هم متصل و دوم سطح است خط و از آنجه در کشیده ظاهر کردید که انعام که پنج است که متصل
 که عدد است و یکی متصل غیر فار که زمان است و یکی متصل فار که در جهت منقسم شود و آن
 هم متصل است و یکی که متصل فار که در جهت منقسم شود و آن خط است و آن که متصل
 که عدد است و از آن که متصل است و اینها با هم منقسم اند اما موجود بوجود خارجی
 نیست و تحقق نفس الامر آن منقسم بخارج بدلیلی نیست چه هر فعلی هم می کند که عدد باشد
 است و عکس او اما آنکه موجود در خارج نیست و بدلیلی است که اگر عدد موجود
 در خارج باشد عددی خارجی او میشود و مجموع آن عدد و عدد اول را عددی خارجی میشود
 و همچنین پس باید که اعداد غیر شش هجده موجود شوند و باید که اعدادی که متصل بطلان
 آن ظاهر میگردند و مثلا هرگاه عشره موجود باشد عشره موجود خواهد بود و شش هجده
 و عدد دوازده موجود پس عدد شش هجده موجود خواهد بود و این مجموع سه موجود دوازده
 یکی عشره و یکی شش و یکی شش پس عدد ثلثه هم موجود باشد و این مجموع چهار موجود دوازده
 سه اول که مذکور شد و این عدد ثلثه پس عدد اربعه هم موجود خواهد بود
 پس عدد موجودات پنج شد مثل بیان سابق پس عدد خمسة هم موجود خواهد بود

در وقت

او را می کنند و در کلات و اندیشه مبادت از طعم است و اصول طعم را به طعم می دانند و در غرض
 که چیزی که طعمی دارد با مزاج است و او را برودت یا اعتدال و آن جسم خالی است یا لطیف یا کثیف
 یا معتدل و از مزاج سرد و گرم و تر و خشک حاصل میشود و این تغییر مزاج اگر با طاعت باشد
 طعم مزاج حاصل میشود مثل طعم دار چینی که سردی و صافیت دارد با کثافت می شود طعم مزاج
 و طعمی حاصل میشود و اگر با اعتدال می شود طعم ملوحت و سردی حاصل میشود و برودت
 اگر با لطافت می شود طعم حموت و سردی حاصل میگردد و اگر با کثافت می شود طعم غصه
 مثل طعم مزاج حاصل میشود و اگر با اعتدال می شود طعم متغی مثل مویصل حاصل میشود و برودت
 میان نفوحت و تغنی با این خواست که نفوحت و طاهره ای و باطنش تاثیر میکند
 در همین ظاهره تاثیر میکند و پس با اعتدال در حرارت و برودت اگر با لطافت بود و با
 طعم سوخت و جری حاصل میشود و اگر با کثافت می شود طعم ملوحت حاصل میشود و اگر
 با اعتدال می شود طعم نفاحت حاصل میشود و مراد از نفاحت طعمی است مثل طعم آهن
 و مسکن که با بوضع خلقت محسوس نمیشود و بعد از آنکه او را تحلیل با جزایر و ریزه
 دهند بلکه در لطیفها و بگوشت محسوس میشود و از آنجمله ذکر شد نفاحت
 کثیفه محسوس شد **طالع** هر چیزی را که طعمی دارد و مزاج معتدل است **طالع**
 هر چیزی را که طعمی دارد و مزاج کثیف است **طالع** هر چیزی را که طعمی دارد و مزاج معتدل است

و آن طغیان بر این بنیاس و بر کلیات اجزاء و اجزای در کثیفه مطلقه مذکور است و این اصول طعم
 و این طعم را بر کثافت این طعم می دانند و دیگر **مشروبات** که کیفیت است که حس شامه
 ادراک آنها میکنند و آن بود که حس شامه و ضعیفی از برای آن نیست و تجربه معلوم شده
 که بعضی نافع بقوا و دماغ و بعضی مضر اند و تفصیل آن در وجه آنکه این چه و آن نافع و این چه و آن مضر
 لایق مقام نیست **دلیل** که کیفیت است که حس شامه از آنها را ادراک میکند **دلیل**
 که اوایل معجزات صواب و نادر است یعنی آنچه ماحر و به وساطت امری ادراک میکند این **دلیل**
 و دیگر نموند که ادراک میشود و بواسطه این دو کیفیت است و در شرایط احوال عقلی از آن مذکور
 شد و معنی لون ظاهر است و اساسش از صفات پیرایه لطافت تمام اشیا محصور میان دو نوع
 یک طرف لون نوع بیاضی است و یک طرف نوع سواد و باقی انواع میان این دو نوع اند و باز
 سفید تمام رنگ مثل زردی و بازه اسوداد و بیاضی است و نوع بیاضی نیز مراتب مختلفه
 دارد اما آیا مرتبه برسد که با لایزال آن محال باشد که هم برسد و وجودها معلوم است
 و همچنین سواد و بعضی را معتدله این است که الوان وجودی در خارج ندارد و بسبب اسباب
 از خارج متغییل میشوند و بسبب رویت بیاضی این را میگویند که هرگاه شعاع بیاضی
 چیزی واقع شود و از بعضی از آنها بر بعضی منعکس گردد و آن چیزی سفید دیده میشود و مثل آنکه
 شیشه را که بگویند سفیدی نماید و شیشه که شکسته شد موضع شکسته سفید **دلیل**

وحق این است که اگر وجود را لوان خلط و مصلحات و مس اودال میکند و مستحقه میشود
 و میتوان گفت که مس هر دو غلط میکند و لا امان از بعضی حسن بر طرف میشود و از این است
 که اگر خلط و مصلحات مستحقه و در مصلحات و لوان بر کاه می خورد و می کشد و در این
 اودال می بویاید و با ناسات نگاه کنند و لوان مختلف بطریقی باید بشکند که در پیش چشم
 می گذارند و مشاهده میشود و این معانی است و در حقیقت آن خلط است بطریق
 اعتدال است که صورت و اجزایست صفرا و که از معنی جدا میشود و بر اسامی واقع می شود و تحقیق
 را اعتدال است که کیفیت کب معانی اسامی در اسامی که مقابل احاطه باشد و کب
 شود اما کیفیت حصول آن که توهم میشود که علی از جسم روشن با آن جسم رسید و این توهم
 در جانی که انکسار میشود بیشتر است و یک مثال جزئی از برای آن این را کنیم مثلاً جسم
 یعنی الف از می بینیم و صفت این را صفت ب می فرض کنیم علی که از الف نقطه
 می آید **ب** **د** و این را **ب** تحصیل می نماید و از نقطه ب خط
 که نقطه ب می رود و نقطه ب که روشن میشود با این وضعی باید باشد که از الف
 الف ب که اول هم میرسد مساوی و لوان کج که دیده شده و همچنین
 در اعتبار هرگاه نقطه الف مردن چشم باشد و بر صفحه ب که که این است نقطه
 ب میرسد نقطه ب که در مرکز مذکور دیده میشود یعنی در میانی دیده میشود که از الف

شود

کج و مساوی را و نیز از ب بوده باشد پس با این سب و نظایر این توهم میشود که علی
 بلکه صریح است که در بر چیزی واقع شد و از آن برگشت و بر چیزی دیگر افتاد و اما تحقیق این است
 که این تعارض حصول کیفیت در مقابل میشود و همچنین در مورد دیگر هرگاه با این خواسته که اگر
 توهم خطی بکنیم که از معنی بر مردم اول واقع شود و او را تحصیل نمود و از این مردم خطی دیگر
 رود که مثل آن را وید و تحصیل کند و آن مردم تا آن میرسد و این لوان و صورت و بنا بر این
 او را می بیند و بعد از این شکل و حجم و دوری و نزدیکی و میزان مدونک میشود **ب**
حالات عمومی که مدونک آن حالت سامع است و اول مدونکات آن صوت است
 که در هوایم میرسد و بعد از آن کیفیتاً که در این صورت بوده باشد مثل بلند و پست
 و حروف و کلمات و تا آن مدونکات از امور غیر قاعده است که می بینیم موجود میشود
 و در وقت وجود جزئیاتی جز اول باقی نیست **ب** کیفیت استعدادهای اصل که
 بدن عالی هم برساند که مانند چیز و مشاغل میشود و مردم عارض او میکند و در **ب**
 کیفیات نفسانیات یعنی کیفیات که مخصوص احساس است که نفس حواسی و تشنه میزند
 و این کیفیات در عباد و نبات نیست و اسامی این کیفیات بسیار است اما در
 بعضی گفته اند و **اول** یعنی دانستن و مقابل آن محبت و علم متقسم میشود بدو قسم
 یکی تصور و یکی تصدیق و علم با اودال و تفرع است و از آن دانستن است

یا اگر ادعا کند که این است تصدیق را اگر چه است تصور مثال اول است که در عالم
 و مثال دوم ادراک در هر یک قسم میشود به بدی و بدی نظری تصور و بدی مثل در هر یک
 و سردی و تصور نظری مثل اول که حقیقت حق و شک و اعتقاد بدی مثل اعتقاد اول که سر
 از دو حیث است و تصور نظری مثل اعتقاد اول که قسم مقبل و احداث و قیل که مورد
 اعتقاد نیست مثل در این استاده است هرگاه مدد که شود مثال از چه قسم بیرون نیست
 و نه استاده و در نظر عقل مساویست که هیچیک بر دیگری در جهان ندارد و با یک طرف جهان
 دارد اول حالت شک است و هر دو طرف تصور دارد و تصدیق و نفی شک است و دوم
 که یک طرف را می باشد با احتمال طرف دیگر می دهد یا نه اگر می دهد از طرف دیگر
 و نفس با آن تصدیق می دهد اما بعنوان نفس و آن مرجوح می دهد است و نفس را در ادراک
 کرده بر سبیل تصور و هم عود و اگر آن طرف دیگر را احتمال دهد حالت جزم است
 و آن امر تصدیق می شود بر سبیل جزم و اعتقاد و جزمی با سلطان واقع است اعتقاد
 تا آنکه عالم حادث است یا مخالف واقع مثل اعتقاد با اینکه عالم قدس تا آنکه محال است
 و اول که اعتقاد جازم مطابق واقع است یا در ذهن را شیخ است که بنسب که در هر
 میشود یا در شیخ نیست و از آن اعتقاد زود بر میگیرد و اول و اقیقین گویند
 و دوم و امثل اعتقاد عقلی و محال نیز برود و قسم است که محال بسبب که محال است

از اینها

از این است که چیزی را نداند و در هم محال بر یک که عبارت از این است که اعتقاد و محال است که هم رساند را
 محال بر یک از این راه میگوید که دو محال است یک که در این راه را نداند و هم اعتقاد را نداند که فی الواقع محال است
 این است که در این راه را نداند که شک نیست که هم نمی دانست که محال محال است که آلی است و بعد
 از این محال و بعد از این محال از علم نیست و آیات و احادیث و اوله عقلیه بر آن شاهدند و بیان اقسام
 علم بتعصیل که گذشت این کمال بود است و در تصورات تصور را بر این خبری که مطابق واقع باشد
 و در حد ثبات یقین است این مسئله که گذشت یعنی اعتقاد جازم ثابت مطابق واقع و شک نیست
 که هر چند علم حقیقی شود کمال حقیقی است و هر چند معلوم است این باشد کمال علم تر است و محال است
 و اگر شک نیست که عقل است و محال بر یک حد امر از نفسانیت و هر چند زیاد باشد
 نقص بیشتر است و در بعضی مسائل موضوع کفر و سقوط ابدیت حق اما افضل خود نویسنده
 تحصیل کمال و نکات از ضلال و وبال روزی کند بنده و صواب این مقام در عقل است
 چه خصی شیخ و فرق میان صواب و ضلالت نیز حسن و بدی را در عقل و در لغت یعنی
 او را که در این امور است و در اصطلاح معلوم چند معنی ممکن میشود یکی موهوم که محرق
 از ماده باشد و یکی بمبانیات نداشته باشد و در وجود و نه در عقل یعنی حصول
 و در صیغه نه من و نه باشد و کاری که خواهد بکند محتاج به است جهان بوده باشد مثل
 نفس انسان که اگر چه حصول در صیغه نه من و نه اما در کاری که خواهد بکند محتاج به است

چه باشد و در این مقام است و در مورد عقل این مسئله است و در حدیثی که
 بیان صحت وطلان او را کرده اند ان شاء الله تعالی که من هرگاه در معنی باشد
 کلمات منکر در بیان حسن و قبح اشیا را می فهمد و عقل این میزدل اشیا را
 متعارفات منافی میانه مشاهده و معلوم است و مقابل این عقل حالت جنون است و جنون
 منسوب است به انفس و نفوس علی و علی و بیان این سخن است که کمال انفس است و اینها
 در صدور رساله گذشت و در وقت است که نفوس علی که پس از استعاره معارف علوم
 می ناید و آن عقل مدعی گویند و بگویند که کمال عقل اوصاف که بهر وجه و اعتبار
 از اعتدال و محقق می ناید و آن را عقل می گویند و هر یک از عقل تعریف و عقل می بجا
 دارند اما مراتب عقل از مراتب که نفس با متصف کالات با استعداد آن دارد
 که استعداد بشود و هنوز متصف نشده و استعداد با استعداد و استعداد با استعداد
 متوسط با استعداد و قریب و **و قریب** این سخن است که نفس و استعداد و استعداد
 معارف از علوم نظریات و محقق از معانی که او را نظریات برساند هم معارف
 اما تا بل آن محقق که تحصیل معنیات میکنند و از آن شایع بگوید پس استعداد
 معلوم نظر تیره دارد اما استعداد دوری و این مرتبه و عقل هیولانی گویند
 و تفسیر معنی و انوار حیولانی که استعداد امور آنها دارد و در حدیثی که

موردی

حصول ندارد و بعد از آنکه محقق در مراتب خود و قوت بر تحصیل منافع و کمال الحزم رسیده
 و در این مرتبه هر چند کمال حاصل نشده اما استعداد و حصول آن قوی شده که اگر خواهد یک
 و دیگر تحصیل می کند و این مرتبه را عقل با الملک گویند و اعتبار آنکه ملکه کمال او را می حاصل
 و بعد از آنکه تحصیل علوم خود و معلومات در این وقت نزدیک او حاصل است اما این معهود
 نیست چه با آنکه عقل از ظاهر بریزد و باطن متناظر و آنکه بنویسد پس با ملکه برستود
 تا اما این تحصیل کند که هر وقت که خواهد معلومات خود را بخاطر برآورد و تواند بخاطر آورد
 و بخاطر یک نکران و نه نباشد و این مرتبه را عقل با العقل گویند هر چند که در این مرتبه
 معلومات با العقل حاضر است اما قوت بر حاضر حاضر این حد کمال رسیده و استعداد
 قریب گشته و بعد از این مرتبه مرتبه است که معلومات همه در نزد نفس حاضر است
 و این مرتبه را عقل مستفاد گویند اعتبار آنکه او را آنست که از عقل حاضر که خزانة دار
 صور عقلی است استعداد معزده و او آنچه ذکر شد ظاهر کرد بد که مراتب و پنج است
از ک هیولانی منافی گذشت **و دوم** عقل با الملکیه منافی گذشت **سیم** مرتبه
 علم دارد اما از منافع نشده و تا غافل شود او را می رسد و بخاطر یک فکر تازه است
 و در مرتبه بعد از آن خویشت که گذشت و آن مرتبه سیم را عقل کمال اوصاف میکنند
 و عقل مستفاد و بر این اطلاق می کنند و میگویند که عقل مستفاد و در مرتبه از این

در امور مباح حاصل شود و او را که حصول آن با او را که مالت او شود لغت است که اگر
 غیر مباح حاصل شود و او را که او حق که مذکور شد شود الی سبب پس و لذت را
 که او را که ملامت شود از حیث ملامت و او را که ملامت است که او را که ملامت شود از جهت
 ملامت بود نه لذت و او را که نفسی این دو را که نفسی است و لذت را که نفسی است
 که بعد از او را که مذکور حاصل میشود و لذت را که دو بعد است و عقیده هر یک از
 ظاهر و باطن را موردی چند است که ملامت است و موردی چند است که عقیده است
 و اعتبار او را که ملامت لذت را اعتبار او را که ملامت حاصل میشود ملامت او را که
 مسخره و کلام از لذت حاصل میشود و او را که امور تسخیر الم را در تمام و با حین
 لذت و از تمام امور مباح حاصل میشود الی غیره که و قوت مانده را سیر ملامت است
 مصلی علم و عدل و سایر صفات کمال و سایر صفات مصلی علم و عدل و سایر صفات
 هست و لذت باطنی است باطنی اقراف و اکراف و لذت با اعتبار حسن ظاهر است
 و از این جهت مشاهده میشود که ملامت از جهت تحصیل لذت عظیمه در شرف
 شرفه های عظیم میشود و دست از مسئلذات بر می دارد و لذت عظیمه
 که با اعتبار تحصیل علم و صفات کمال است اقراف و تمام لذت باطنی
 الی که با اعتبار مقدار این امور باشد اعظم الممات است و از این است که گفته

که نفسی

که مقلش لطیف و نوری حیاتی کند دست از ملامت خصیم بر میدارد و تحصیل کمال است
 میکند و شخصی که چنین کند عند الخالق و خلایق پسندیده و محبوب و این نشان
 و در این نشان خوشحال و سعادتمند و دیگران کیفیات نفسانیته از او موکرات
 در این دو حالت اند و چنانچه مثلا در حرکت و تصور فعل نمود و لذت که این فعل مانع
 او است بعد از این دو حالت که تصور کردن آن کار کند و از او عبارت از این تصور است
 و اگر او را که آن کار نکند و باز داشتن است و دیگران کیفیات نفسانیته عبارت است و
 مقابل آن موت است و حیاتی حالت که متشاعر و حرکت او صاف نشان میدهد
 تمام بر او غریب متفرع و بعد خلقت او حاصل میشود و قسم این کیفیات مختصره یکیات است
 قبل از این تمام یکیات گذشت و هر قسری که کیفیت است کیفیات متلاطمه متفرع میشود
 و مضمونی استقامت و انشاء و کیفیت آن که عارضی خط شده اند **مصلی علم و عدل**
 اضافه است و اضافه عبارات از لذت است و نیست و میان و وجهی که به هم
 هر یک قیاس بدیگری کرده و نسبت قائم میشود مثلا هرگاه نسبت است میان زید و
 عمرو و هم رسد و زید قیاس بر عمرو بد و باشد عمر و قیاس زید کرده پس خواهد بود و از این
 اضافه است که قائم بر یونس و یونس اضافه است که قائم بر یونس است و زید و عمرو و قیاس
 اضافه است و این دو نسبت که قائم بد و طرفه اضافه است و هست که دو مقام دارد و مصلی علم

مذکور و مثل غلبت و غلبت و مساوی است و کما هست که یک نام دارد مثل احوت که هر یک
 از اینها سه وجه بود باشد که در قیاس برین بود و خواهد بود اما آنچه درین نام است بر آن
 بودن و آنچه درین نام است بر آن بودن است و این دو اضافات است اما یک نام دارد
 و بعضی از راه اتحاد اسم خیال کرده اند که یک عرضند که تمام بدن و موضوع و صفت و سبب
 اشاره باین شد و مطلق این خیال ظاهر بود و باید دانست که هر عرض خاصه که است
 موضوع یعنی احد و این عرض تمام باین موضوع است اما باین موضوع محمول میشود و مشتق
 از آن عرض باین موضوع محمول میشود و مثلاً باین موضوع می آید که آن جسم است و باین
 جسم باین محمول میشود و مشتق از آن گفت که آن جسم می آید است و مشتق از این می آید
 بر آن جسم محمول میشود که یکی باین اسم است اضافه برین را می آید این یک است که اوقات
 موضوعی می خواهد دید است و در وقت اوقات محمول میشود و مشتق از آن گفت که در وقت است
 بلکه مشتق از اوقات که اب باشد برین محمول میشود که میگویم که در وقت است پس در وقت
 محقق شد یکی اوقات در وقت مفهوم اب می آید که اب بر آن محمول میشود و اول که اوقات
 باشد از اضافات مشتق می آید میگویند و هر یک از این دو معنی دیگر و معنای شوی و
 میگویند و از احکام مفعول اضافه چند حکم باید مذکور یکی آنکه اضافه بر این صفت
 اشیا میشود و حق آنکه هیچ اضافه نیست که اضافه بر این او نشود باشد مثلاً اوقات باشد

حدوث حالتی و خلقت و انوار است حالتی که در فعل است و این حالت هم اضافه است
 قائم بر وقت و این قیام هم اضافه است قائم بر محل و همکذا از اینها نیز **و** آنکه اضافه بر وجود
 خارج است و دلیل بر این آنکه در حکم اول ظاهر شد که هیچ اضافه نیست که اضافه بر این باشد
 باشد و این اضافه بر این اضافه بر این است که غیر از اینها که گویند پس اگر اضافه بر وجود و در خارج
 باشد باید امور غیر متناهیه غیر متناهی در خارج موجود باشد و این با اوله احوال تسلل احوال
 دلیل بر آنکه اضافه بر این در این موجود است خارج بر این بعد و این غرض می شود
 شد علت چنانچه در این باشد و حق است که با وقت حرارت است و این عدم می شود
 و حق است که نبودن انشعاب نبودن که نیست و عدم موجود خارجی نیست پس اگر اضافه
 موجود بودی لازم می آید که موجود خارجی معدوم شده باشد و این باطل است بیان ملازمه
 از آنچه گفتیم ظاهر شد و بطلان قائلی احتیاج بسیار ندارد چه بدخبر عقل می کند با آنکه موجود
 قائم معدوم نمیتواند شد و برین رسید که اضافه بر این معدوم و در خارج موجود نیست که هیچ
 اضافه بر این در خارج موجود نباشد چه عقل در میان اضافات نمیگذارد و حکم میکند
 که اگر موجود دیده می شود و اگر موجود نیست هیچ کس وجود نیست حکم ثالث
 آنکه اضافه بر این و این است که گفته است پس هر وقت که اضافه حاصل شود
 باید ذواته حاصل باشد مثلاً اوقات که حاصل شود باید که جنس حاصل باشد

خطه

نیاست

فناشد با ان نشان از اینست که منتصف از بقعه بوده و اول مثل جسم سفید که اگر سبابت با الفضل
اما از نشان از وقت که سیاه شود و نانی مثل هوا که سبابت و از نشان از نیمه شب که سیاه
و دکانی که قرمز سیاه شدن تحت حرکت در سبابتی صورتیست و اول که از نشان از وقت که منتصف
شود با بقعه و یکبار منتصف میشود مثل ملاقات و ناس جسمی صغیری که در آن کانی جبران جسم
ناس حاصل میشود یا آنکه کم کم و بتدریج حاصل میشود و نانی را که کم کنیم که آن آب کم کم میشود
قسم اول که دفعه چهارم در حرکت است و قسم دوم حرکت است و اوضاع از این در میان مع حرکت است
که امری که وصفی را نداشته باشد واحد از آن وصف از برای او حاصل شود با دو قطعه از زمان
و فرقی از آن وصف را دارد با دو هرانی که در آن زمان فرض کنیم فردی حد احد را دارد
و دانی که فرضی را دارد و در آن دیگران فرد را ندارد و فرقی دیگر را دارد و اولی آنکه جسمی
در مکان یک ساعت بعد باشد و در این صورت آن جسم و هرانی که در آن ساعت فرض کنیم
همان مکان را دارد و مکان او تغییر نیافته این سکون است و دوم مثل آنکه جسمی را با الا نیز
در یک ساعت بیاید در این صورت آن جسم و هرانی که در آن ساعت فرض کنیم مکانی دارد
که در آن دیگران مکان را ندارد و کم مکان او تغییر می یابد و این حرکت است و از آنچه
گفتیم ظاهر شد که در حرکت فرد است که صحیحی موجود باشد و در معقوله که حرکت می کنند
از زمان معقوله بر او بتدریج وارد شود و در سکون فرد است که ساقی موجود است و چنین نباشد

که در هر آن فردی عناصر را از مقوله داشت باشد پس از آنکه که در هر یک از آنها
 و نه ساین و از این ظاهر شد که تقابل میان حرکت و سکون اتفاق افتادیم **مقدم**
 در بیان اقسام حرکت راسته هر چه بوده اند قسری و از نوعی و طبیعی هر چه حرکت که برآید
 حال حالی است که با عادی و عارضی او را حرکت داده و او را حرکت از آن عارضی
 از مابست سکی که بالا اندازد یا نه اول حرکت قسری و دوم که عادی و از علی بنوده
 بلکه آن حرکت مستند بذات حرکت کننده باشد حالی از این جهت که آن حرکت از نوعی
 مستعد است و آن حرکت از او روی آورده و اختیار و صادر و سکون و با عدم التعلیل
 اول از است حرکت انسان و غیره از مابست انواع حیوان که از روی اراده و اختیار
 از ایشان صادر میکنند و آن را از نوعی میکنند و دوم از باب حرکت سکی یا بی
 و آن را طبیعی می نامند و حکما معتقدند است که در مابست اقسام حرکت و اسطر
 آن سبیل است و میگویند که در حرکت از او تفرقه نفس نبات یا نفس حیوان یا نفس
 انسانی است و آن حرکت اعداد میلی و در صحنی که آن نفس با و متعلق است و نماید
 و بواسطه آن سبیل حرکت واقع میشود و در حرکت طبیعی ظاهر حرکت و طبیعت که عبادت
 از صورت نوعیه است می دانند و میگویند که او اعداد میلی و در صحنی که آن صورت
 در او حلول کرده می نماید و بواسطه سبیل حرکت حاصل میشود و در حرکت قسری

میل و بند

میگویند که کار و کناسی که نیست که اعداد میلی از طبیعت تصور می نماید و حاصل حرکت از نیست
 بلکه طبیعت جسم مقصور است بواسطه آن میلی از قسری هر چه رسیده و تحقیق نوال ایشان در تحقیق
 افعال منسوب تصور و بود میلی از این گذشت **مقدم** در بیان آنچه در حرکت حرکت
 و آن شش اقسام است **یکی** مبدا و **دوم** منتهی **سوم** علت فاعلی حرکت که آن را حرکت کونیسم
چهارم علت فاعلی حرکت که او را حرکت کونیسم **پنجم** مقوله که در او حرکت واقع شود **ششم**
 افعال که در او حرکت واقع شود اما آن بود مبدا و در مابست عاده ظاهر است هرگاه حرکت
 شود البته مبدائی خواهد بود که حرکت در او نبوده و بعد از آن هم رسیده و اما در منتهی
 و در مابست منقطع ظاهر است هرگاه حرکت از منتهی خواهد بود و اما در مابست
 بیان حدوث عالم مراحیم که در سبیل ظاهر میشود که حرکت از المیت نیست و هر حرکت که بوده
 تا بعد از این هم رسد مبدا خواهد داشت و حاصل کلام آنکه مبدائی این نیست که وجود
 مبدا از لوازم حرکت است تا بحث میاید که حرکت هرگاه ازلی باشد مبدا ندارد بلکه
 سخن این است که مبدا در حرکات حادثه ضرورتاً و بیان از مبدائی این مع که ذکر شد
 ظاهر است پس این قصه حق شد که هر حرکت حادثی مبدائی را الزوم و چون ابطال
 تمام عالمی تا این ظاهر میشود که هر حرکت حادث است و از ختم این دو مقدمه نتیجه
 بیکیست که هر حرکتی مبدائی دارد و در حجاب منتهی این دعوی نمیکند که هر حرکت منتهی

که دارد به حرکتی که در آن وقت و دلیل را بنمایانم و بدانیم که حرکت یک جسم که در آن
 مقطعه متحرک است از آنجا که متحرک است و در آن وقت که حرکت کرده است
 نمودیم از آن جهت که حرکت را از آنجا که حرکت کرده است و در آن وقت که حرکت کرده است
 و این حکم است که حرکت در آن وقت که حرکت کرده است و در آن وقت که حرکت کرده است
 و در آن وقت که حرکت کرده است و در آن وقت که حرکت کرده است و در آن وقت که حرکت کرده است
 که متحرک در آن وقت که حرکت کرده است و در آن وقت که حرکت کرده است و در آن وقت که حرکت کرده است
 می نماید و بهر مری در آن وقت که حرکت کرده است و در آن وقت که حرکت کرده است و در آن وقت که حرکت کرده است
 که افراد متحرک یا متناهی اند یا غیر متناهی و در هر یک از این دو قسم باقی ماندن و باقی ماندن
 پس چهار احتمال است اما اول آنکه افراد متناهی موجود باشند اما دوم آنکه
 افراد متناهی باشند و موجود با الفعل نباشد و این دو احتمال باطل است چه در حرکت
 این شک نیست که هر جزی از حد در مسافت آنست و در مسئله ابطال
 جزء لا یخیر ظاهر شد که جسم قابل انقسامات غیر متناهی است و ظاهر است
 که باعتبار هر متنی حدی خاص را و حاصل میشود و متحرک هر حد در مسافت
 باید برسد چه اگر بعضی حد و در رسید لازم می آید که طریقه نموده باشند و مع
 طریقه است که متحرک بعد از حد در مسافت برسد و بعد از آن حرکت دیگر

که



که میان این دو حد حدی باشد که از رسیدن حد بعد رسید و طلاق طریقه از اصلی بدیهات است
 و اما حال جسم آنکه حدود مسافت غیر متناهی و موجود باشد و این امر از این جهت است که هرگاه حد
 غیر متناهی در مسافت موجود باشد لازم می آید که مسافت حرکت از حد و غیر متناهی و در هر یک
 از این دو احتمال لا یمکن غیر متناهی بود و باشد و طلاق این مسافت ظاهر شد و وجه این احتمال باطل
 شد اما از این باقی ماند که افراد مقوله غیر متناهی باشد و موجود با الفعل نباشد و این احتمال
 میان شد اما مری چند ظاهر کردید اول آنکه زمان نیز قابل انقسامات غیر متناهی است
و قسم موجود با الفعل نیست چه حال اجزاء زمان از این چهار چیز است یا متناهی است
موجود یا متناهی است و موجود با الفعل نیست یا غیر متناهی است و موجود با الفعل اند
یا غیر متناهی است و موجود با الفعل است و اما اول باطل است چه هرگاه اجزای زمان شمار
جزء باشد که هیچ جزوی قابل قسمت نباشد و در هر جزوی متحرک در یک جزء مسافت آن
باید که آن جزء مسافت نیز قابل انقسام نباشد چه اگر آن جزء نصف داشته باشد متحرک نصف
او را در نصف جزء زمان طی خواهد کرد پس آن جزء از زمان نصف نمی رسد و معروض آن
که جزء زمان قابل قسمت نیست و اگر آن جزء زمان قابل قسمت باشد باقی انقسام اجزای
متناهی خواهد بود و هر جزوی از این اجزاء قابل قسمت نیست یا اجزای غیر متناهی است
 و با اول لازم می آید که آن جزء مسافت که در حرکت از این اجزای متناهی قطع میشود قابل انقسام

و شیخ و پس از آن تا بل شده افعال دوم است که آنچه موجود است در خارج از اول حرکت تا آخر آن شیخ
 شیخ معین است از معنای این و در شیخ مستقل محدود است نسبت به شیخ و با اعتبار
 نسبت آن امر متصل در خیال حاصل میشود مثل خط و قطر و قاعده و در سطح و جواهر
 اول که در معنای است حرکت توسطی گویند و دوم که آن امر متصل است حرکت شیخ قطع گویند
 و هر دو در معنای اندک است و در حرکت این حرکت توسطی و در معین شیخ و حرکت
 قطع و نسبت از این مستند و متصل که عقل از راهها و منقسم سازد اقسام و هر دو را
 و در میان این دو امر محدود و جدا است و جدا اول آنکه حرکت توسطی موجود است در خارج
 و حرکت شیخ قطع موجود در خیال است و دوم آنکه حرکت شیخ توسطی ندارد و تا بل است
 و حرکت شیخ قطع تا بل اقسام غیر متناهیه است سیم آنکه حرکت توسطی هر تا بل اقسام
 نسبت انطباق برسانند ندارد و بر زمان نیز انطباق ندارد بخلاف حرکت شیخ قطع و تا بل
 مدح بحث مشهور است که حرکت سنگ نیست که قادر آنجا نیست و از امور غیر فاعله است
 و معنی غرض و نیست که اجزای او در وجود با هم می شود و لازم می شود سابق معنی
 گردد و حرکت توسطی خود ندارد پس از امور غیر فاعله نیست و حرکت قطعی در خارج
 وجود ندارد و در خیال اجزای او با هم می است پس اطلاق غیر فاعله را و چه وجودی ندارد
 نمی و جواب از این بحث بدو وجه میشود که اول و هر دو وجه استناد این میکند که امر فاعله

و اگر

حرکت شیخ قطع است **فصل اول** آنکه بزرگوار بودن آن با اعتبار غرض و وجود فاعله است معنی
 گویند که این امر متصل موجود در خیال اگر چه در خیال اجزای او هم می است اما اگر موجود در
 خارج می بود اجزای آن با هم می شد **وجه اول** آنکه این امر متناهی اگر چه در خیال اجزای آن
 با هم در وجود معنی اندک با هم حادث نشده اند و حدوث آن بر سبیل تدریج است و جز فاعله
 بودن آن با اعتبار حدوث است که در جز آن یکبار حادث میشود بلکه جزای حدوث میشود
 و بعد از آن جز و یکبار حادث میشود اینک ذکر شد کلمات مشهوره در کتب است **وجه دوم**
 است که استاد محقق در بیان مدق که متعلق در زمان و لا سعه حال هم رسیده است
 اتمام امر متصل و تا بل و فاعله علی قهره حال و زمانه در کتب خود تسبیح آن غرضه و آن نیست
 که توسط امر اعتبار نیست و وجود و خارج ندارد و حرکت عبارت از آن نیست بلکه حرکت
 از آن امر متصل است که او را حرکت شیخ قطع میگویند و چون فاعله می گویند که در حرکت کثیف مثل
 سیوه که اول سیر است و رنگ برنگ میگردد و تا سیاه شود یک رنگ شیخ معین و تمام
 این مدت دارد که گاهی بر سبزی منطبق است و گاهی بر سرخ و گاهی بر سیاهی **فصل ششم**
 و در معنای آن که حرکت در واقع میشود و مکمل حرکت در جوهر باطل می دانند و شبلی که
 بر این سبکی پیدا است که حرکت باید که در معین حرکت از اول حرکت تا آخر آن شخص موجودی
 باشد و در حرکت در جوهر این معنی تصور نیست میان این سخن آنکه حرکتی که در جوهر

می کنیم یا حرکت صورت است و در هیول یا حرکت هیول است و در صورت حرکت جسم است
 و در صورت نوعیه اول که حرکت صورت در هیول باشد ماحول است بدلی که ساقی مذکور شد
 که اغفال مآل از محل ما بر نیست و در هم که حرکت هیول در صورت حسیه باشد ماحول
 بدلی که صورت حسیه هیول و در هیول حرکت حرکت ساقی نیست که موجود باشد در
 ویر که متحرک در موقله باشد که در هیول از موقله را است که ماحول از آن رعد
 داشته باشد چنانچه که است پس اگر آن صورت در زمان باقی باشد لازم می آید که هیول
 حرکت در آن صورت نگردد باشد و این خلاف فرض است پس متحقق شد که حرکت در آن صورت
 باشد و در این وقت عالی نیست که می آید در صورت که حرکت در آن صورت در زمان
 که هیچ یک در آن زمان موجود نباشد یا در زمان میانه آن دوران است بنابراین لازم
 می آید تنالی امانت در آن محال است بنابراین لازم می آید که متحرک در حال حرکت متحرک
 نباشد زیرا که هیول بی صورت نیست و بدین **قسم** که حرکت جسم است و در صورت
 نیز ماحول است بدلی مذکور را بدلی که تغییر و برای بدلی تحت بسیار وارد است
 که بعضی از کلماتی که ذکر شد بعضی از کلماتی که ذکر خواهد شد ظاهر می شود و در قطع نظر از این
 اجناس یعنی حرکت در صورت نوعیه مرکبات نمیکنند هر حرکت در وجود صفت چنانچه
 مان صورت ندارد و اگر فرض حرکت کنیم شخصی متحرک از اول حرکت تا آخر آن متحرک

موجود

موجود

خواهد بود چنانچه حرکت آنکه در زمان حرکت عالی از صورت مآلیه باشد در این محذور است و در موقله
 عرض می شود که اینست که در چهار موقله از آن حرکت مانع میشود **اول** موقله این دو حرکت در آن ماحول
دوم موقله وضع و حرکت در ویر بر ظاهر است که متبدل وضع میشود **سیم** موقله کف و در
 اعمدی که در یک انحصار بدیج متبدل میشود یا مآله انحصار ماحول است **چهارم**
 موقله که تمام افراد جسم نای در زمانی مقادیر بر انحصار متبدل میشود مثل انسانی که در اول نشو
 که حرکت است و بعد از آن در بدیج و باو میشود **مطلب** **فصل** در موقله متنی است از ان عبارت
 از است یعنی بر زمان است مثل آنکه ای شی در یک روز موجود بود و آن در یک سال و بر آن و زمان
 چنانچه سابق معلوم شد تا بل انقسامات غیر متناهی است و جز ما الفصل ندارد و هر قطعه زمانی
 که فرض کنیم محض بدو است یکی اول و یکی آخر و امانت غیر متناهی و در فرض میتوان فرض آمد و آن
 متصل هم باز دارد و در زمان فرض میتوان فرض کرد که این زمان متناهی است و خط بعضی چنانچه
 نقطه تا بل انقسام نیست و خط نقطه است و خط مؤلف از نقاط نیست و تنالی نقاط از محال است
 همچنین از طرف زمان است و تا بل انقسام نیست و زمان مؤلف از امانت نیست و تنالی امانت
 محال است و در این مقام مناسب است که محذور وجود اشیا و عدم الحاد ذکر شود اشیا سه چیزند
 دارند **یکی** که در آن موجود می شود و زیاد از یک آن موجود نیست و از آن لازم می آید که در
 زمان موجود نباشد مثل وصول محدود مسافت و را تنالی حرکت که حرکت غیر جدی از حدود

ساخت باید رسید و الاغیره لازم می آید و در هیچ مدتی و یا در هر یک از آن نیست چه اگر در دوران
 در مدتی از حد و باشد آن دوران اگر متصل یکدیگر باشد سالی است لازم می آید و اگر متصل
 قطعه زمانی ماضی خواهد بود و مختلک در قطعه زمانی دوران حد خواهد بود و لازم می آید
 که حرکت منقطع شده باشد و مغز و منقطع که در ابتدای حرکت است پس ظاهر شد که در طول
 مدتی از حد و در یک است و پس در زمانی نیست **دوم** اگر موجود در قطعه زمان
 باشد و دوران موجود نباشد مثل حرکت محلی که در زمان موجود است و در آنانی
 که دوران زمان فرض کنیم موجود نیست بناچار حرکت معلوم میگردد و **سوم** اگر در
 آن موجود باشد و هم در زمان و این دو قسم است قسم اولی آنکه آن اول از برای وجودش
 باشد یعنی اولاد و آن موجود شده باشد و یا نه مانده باشد مثل جسم که دوران موجود
 و یا نه مانده و وجود داشت از فاعله هر را که از برای این خواست دوم آنکه آن اول
 وجود نداشته باشد مثل گذشتن از میدان میان میدان و منتهی بعد از جسم متحرک
 در قطعه زمانی و در موضع ساکن بوده باشد و از آن موضع حرکت کند و در آن احراز
 قطعه و در میدان است و بعد از آن در همان که فرض کنه تجاوز از میدان کرده و اما حرکت
 تمام شود میان میدان و منتهی است اما تجاوز از آن اول ندارد چه اگر آن اول داشته
 باشد یا نیست که آخر زمان سکون است یا نیست که متصل با آن است یا نیست

که منقطع

که منقطع است و آن است و هر یک قسم باطل است اما قسم اول آنکه خلاف فرض است چه دوران
 آخر زمان سکون جسم از میدان تجاوز نموده و هنوز در میدان است و اما قسم دوم آنکه
 سالی است لازم می آید و اما قسم سیم آنکه میان این دوران قطعه زمانی خواهد بود و در این
 قطعه مختلک در میدان نیست چرا که قطعه بعد از آن از سکون است و لازم می آید که تجاوز از حد
 باشد چه هنوز آن تجاوز نرسیده و این اصناف تفصیل است و از آنچه در حال وجود است
 ذکر شد معلوم میگردد که عدم اشیا نیز برای حرکات و اقسام مذکور و در او نیز هم میرسد
 و علیک بالاشغال و این تحقیق که ذکر شد و بسیاری از مواضع کار می آید خصوصاً در جواب
 ادله که منقطع است و در باب اثبات جزای غیر کفیه اند و سابق بر این مقام می آید **فصل هشتم**
 در مقوله وضع است و آن هیئت است که عارض شیئی میشود یکی از هیئت اول است اجزای او
 بعضی بعضی مثل آنکه شیئی ایستاده باشد که قدم مایوس و سر بالاست یا آنکه شکیلی باشد
 که سر در باشد و قدم بالا هیئت اول غیر از هیئت دوم است چه در اول سر با حرکت
 حرکت داشت و قدم است حرکت و در ثانی عکس اول است و در ثانی عکس دوم است
 مگر آنکه جسمی بر دشت راست کسیه باشد و جسمی بر دشت مایل و وضع جسم اول غیر وضع جسم ثانی
فصل نهم در مقوله حیده است که آن را مقوله ملکی هم گویند و آن عبارت از است
 حی است یا آنچه با او عاقله کرده باشد مثل لب آدمی یا سنجیده که بعد از پوسیدن لباس

نست باور دارد که پیش از این بداند **مقدم** مقوله فعل است و افعال و افعال
 عبارت از امر کردن و در چیزی و افعال عبارت از فعلی که از آن است مثل آنکه بخاری
 که کمره بسیار دارد و چرخهای آن میگردانند و چرخها را میگردانند و این سه مقوله
 افعال و افعال است که با از اقسام مقوله افعالند و این سه مقوله افعالند و این سه مقوله افعالند
 بعون احد افلک الفی

مقدم از غیر الی غیر و غیر

و علم الی غیر منتزعه است و چند مقصد **مقدم اول** در امور عامه و در امور خاصه
فصل اول در وجود عدم وجود یعنی غیبه و این دو معنی یکی است و در امور
 و محالین هم میگویند که فلان امر هست و فلان امر نیست و در این دو تصدیق و نفی
 و عدم البته نموده اند و تعارضی که از برای آن ذکر نموده اند از این جهت و عدم است
 از این جهت ذکر تعارض نشد و احوال متعلقه با آنها ذکر شد و در این فصل صحبت است
مقدم اول در امری که معنی وجود یعنی وجود یک معنی است که با آن متعلق اند
 و هست که با این اطلاق میشود یک معنی است و مترکه لفظی نیست یعنی چنان نیست
 که در یک جا یک معنی مستقل شود و در جای دیگر معنی دیگر مثل لفظ عین که گاه میگویند
 رید عین دارد و مراد این است که چشم دارد و گاه میگویند که مراد عین دارد و مراد

بهر

بهر

اینست که مشتقات دارد و مترکه معنی وجودی است هر گاه که بگویند فلان چیز هست
 و فلان چیز هست یک معنی است و اینست که در اینست و در اینست و در اینست و در اینست
 و اینست که در اینست و در اینست و در اینست و در اینست و در اینست و در اینست
 که چنان هست و نیست معنی غایت و مراد از معنی غایت این است که عقل مجرد و ملاحظه طریقی حرم کند
 که یکی از احوالات است و تجزیه و ساده نماید مثل آنکه میگویند زید با سیاه است یا سیاه
 نیست که در این مثال همین که عقل این عبارت را انعمد و متوجه شود حرم میکند که مستحق
 که هر سیاه باشد و نه سیاه نباشد و چون معنی غایت مفهوم است که هر گاه که یک
 زید هست یا نیست عقل مجرد این کلام حرم میکند که از این دو بیرون نیست و شک نیست
 که از غیبه این را میفهمد که هیچ وجودی نداشته باشد و هست اگر یک معنی داشته باشد
 چنانچه متعلق است معنی است اما اگر وجود متعلقه داشته باشد غایب است که از وجودی
 که در مقابل نیست ذکر شد یک وجود معنی از جمله وجودات و اینها همگی وجودات است
 با هم وجودات دارد و از این کلام ای میگویند که زید با وجود است دارد با هیچ وجودی ندارد
 و این معنی نیست که احوال دیگر باینست که نه وجود انسانی داشته باشد و نه وجودی باشد
 باشد بلکه وجودی است که در مقابل از احوال معلوم ناید که این احوال
 باطل است و در تالیفی معنی عبارت این میشود که با هم وجودات دارد و با هم وجودی ندارد

و این معجزه است که عقلی است و افعال دیگر غیر از این دو احتمال است بر آنکه موجود باشد
 نه هر دو وجودات را دارند و نه آنست که هیچ وجودی نداشته باشد و هر دو متناقض است
حکایت دوم آنکه وجود را بایست بر صفاتی استیاء و باید دانست که قیاس با افراد و صفات
 اوست چه در حدیث یا همین افراد است مثل انسان و آن قیاس را در اصطلاح وضع میکنیم باینکه
 حقیقت افراد است آن قیاسی را باینکه افراد و صفات وجودی مثل حیوان یا فصل خواهد بود
 مثل ناطق و این دو قسم را ذاتی میکنیم باز این حقیقت افراد است و این قسم را عرضی
 میکنیم و مراد در این مسئله این است که موجود که برای استیاء اطلاق میشود در حدیث
 و وجود همین استیاء جز استیاء نیست بلکه زاید بر استیاء است و نیز این در این مسئله
 مد و طریق منصوص است حکایت سوم این معنی هست که ذکر شد که بعضی در مسئله
 زبانت بر صفاتی استیاء باید دانست حکایت چهارم این معنی بعضی را یافرد موجودی
 دارد که آن فرد همین استیاء است موجودی که این صفاتی استیاء موجود را بر آن استیاء
 موجود را بر آن صفاتی استیاء موجود بوده باشد آنچه در این مسئله اول ذکر شد
 معنی اول است معنی اول است که این مسئله نیز بدیهات و سبکی است که این معنی
 بدیهی همین استیاء و جز استیاء نیست و موقعی این معنی آنکه ما تصور استیاء میکنیم
 مثل زید و صدوق میکنیم که زید حیوان است و صدوق فصلی میکنیم که زید حیوان

مشکل

و شک داریم وی دانستیم که زید موجود است (نه زید که موجود است) اما زید را جز افراد نیست که شک
 در آن نداشته باشیم و اگر استیاء کرد و کتب بر این دلیل کرده اند چون مدعی بدیهی است و این را
 بر سبیل تنبیه و اصلاح ذکر نمودیم و او در حدیث و اما کلام دوم معنی دوم که موجود فردی موجود
 داشته باشد که همین موجودات با جز آن باشد بیان حالش این خواست که اگر وجود همین
 امری نبوده باشد آن امر با ذات حد و همین معنی دوم که همین است موجود خواهد بود یا بر عین
 را بوده مراد حد و خواهد بود و همان وجود را باید موجود خواهد بود و معنی دوم همین مدعی است
 چه مطلب غیر از این نیست که موجودی که استیاء با انصاف مان موجودند و باید دانست و در حدیث اول
 لازم می آید که این امر واجب الوجود بوده باشد چه فاعلی ذات چه بر مادی و حدیث ثانی فاعل
 انسان و انسان می گند و هر گاه ذات همین وجود است فاعلی وجود را هم ندان خواهد بود
 پس در وجود و معنی فاعلی خواهد بود و باید که واجب الوجود باشد چون بیان توضیح
 واجب الوجود خواهد شد ظاهر میگردد که معنی بودن فرد موجود بر بعدی که حق باشد و غیر
 واجب الوجود منصوص است و معنی بودن وجود در واجب لغتاً نیز خالی از اشکال نیست و بعد
 از این اشعار می آید خواهد شد استیاء استیاء را ما جز نیست فرد وجود در موجود و بدیهی است
 منظور جمعی که ذکر شد میتوان نمود و اول ذکر نیز بر او قائم است حکایت پنجم آنکه وجود
 منقسم بدو قسم است یکی وجود عارضی و موجودات موجود و عارضی مثل زید که موجود است

دو خارج و وجود و عینیت و یک وجود و در صورتی که وجود و در صورتی که وجود
 قسم اولی که از میان قسم ثانیه و در صورتی که وجود و در صورتی که وجود
 هست که حاصل یک جهت و عینیت آن میکند و در آن نسبت با وجود خارجی ندارد
 و صدق نسبت بدون وجود و موضوع محال است و بیان مقدمه اولی آنکه مثل یک و کند که نمی
 و کوری ثابت است از برای اعمی و یک و کند که اوست ثابت است از برای اب و موضوع
 و در قضیه اولی است و نمی باشد از عدم بصیرت و عدم موجود خارجی است و موضوع
 در قضیه دوم اوست و ثابت است از معوله اضافات و در حکمت طبیعی بیان شده
 که اضافه و وجود خارجی ندارد و بیان مقدمه ثانیه آنکه حاصل می باشد نسبت بر بیان است
 که امری از برای موضوع ثابت است مثل دیدن اسود است حاصلش این است که سو از برای
 زید ثابت است که حاصل می باشد از برای امری است و عقل حکم صریح میکند
 که تا چیزی ثابت باشد چیزی از برای ثابت نمی تواند شد پس باید موضوع و در قضایای
 اجابیه وجود و شش باشد و آن موضوعات که در کتب ظاهر کرده که وجود خارجی
 پس باید که غیر موضوع خارجی وجودی بوده باشد و اما آن را وجود ذهنی میگویند و فرق
 میان او و وجود خارجی باعتبار آن است و در معنی مثالی و قضایای می دانیم و میگویم
 که باز مثلاً آنرا چند دارد و بعضی از آن آنرا بدو و وجود خارجی بر آن مرتب است

مثل احراق و اساعت و بعضی از آن آنرا بدو و وجود خارجی بر آن مرتب است و در صورتی که وجود
 و حراب بودن و از آنچه در کتب ظاهر کرده که وجود خارجی است که مثلاً آنرا و عینیت نسبت
 و وجود و عینیت است که مثلاً آنرا بدو عینیت نشود و مطلق وجود است که مثلاً آنرا و شش و عینیت
 خارجی باشد و خواه و ذهنی و معدوم خارجی است که وجود خارجی داشته باشد و معدوم و ذهنی
 است که وجود و ذهنی داشته باشد و معدوم مطلق است که هیچ یک از وجود خارجی و ذهنی را
 نداشته باشد **مجموعه** آنکه وجود و مستقیم است بدو قسم وجود واجب و وجود ممکن و وجود
 یا واجبات یا ممکن و عدم هم مستقیم است و قسم است یا عینیت است که واجب و لازم است یا عینیت است
 که لازم نیست و معدوم هم باین دستور بدو قسم می شود و معدوم مستقیم است یا واجب
 یا ممکن یا منتهی و بیان این تقسیم است که هر معنوی یا ذاتی و حقیقتش از عدم ایا میکند یا نه
 قسم اول واجب الوجود و قسم دوم که از عدم ایا میکند یا از وجود ایا میکند یا نه و آنکه ایا کند منع
 و آنکه ایا کند ممکن است و معنی واجب الوجود است که وجود ضروری او باشد و انشای عدم
 و معنی منع است که عدم ضروری او باشد و از وجود ایا کند و معنی ممکن است که نه وجود ضروری
 او باشد و نه عدم و ذاتی ایا از هیچیک نداشته باشد و این وجوب و امتناع و امکان و سلب
 مثلث است و در هر محمولی است بر معنی یکی از اخص است و در بعضی از بعد و معنی است ماده او
 چهار بعد ایا دارد یا از اینکه زوج باشد و علامه زوج است ماده او امتناع است و علامه از زوج است

و در طاقان است عاده از امکان است چه دانند یا نه از جهل و اقبال و عدم تمام ندارد و سطح و سطح
 که از ان است بگوید با اعتبار کنیم صانع ذکر شد و این مواد است و الا و علی بذات و مع اعتبار از
 صانع ذکر شد و کلام مقتید به معنی می سازیم و نسبت بهین یکیم که وجود است بذات و معنی
 یا ضرورت و یا از خواص متشابه این ضرورت ذات باشد و صواب و یا دیگران که ضروری باشد و صواب
 و آنکه ضروری باشد با عدم ضرورت است یا آنکه ضرورت است امتناع و آنکه نباشد امکان
 و واجب باین معنی ضرورت است چه ضرورت ذات است و آنکه واجب ذات است
 غیر ذات است و آنکه واجب با العین و امتناع باین معنی هم دو قسم است چه ضرورت عدم با نظر
 بذات و آن امتناع ذاتی با نظر بضرورت و آن امتناع غیر ذاتی و امکان باین معنی با اعتبار
 مکار متحقق است چه امکان در این تقسیم معنیش این است که هیچ کس از وجود و عدم
 ضرورت ندانسته باشد نه ضرورت ذاتی و نه ضرورت غیر ذاتی و ضرورت ذاتی بدانستنی
 وجود و عدم متصور است صانع ذکر شد و این معنی می شود که نه وجود و نه ضرورت بدانستنی
 ضرورت است و نه عدم اما ضرورت غیر ذاتی بدانستنی هیچیک از وجود و عدم ممکن نیست
 یعنی ممکن نیست که یک امری در واقع نه وجود ضروری او باشد نه عدم چه حال از خود
 نیست یا موجود است یا معدوم اگر موجود باشد و علت وجودش متحقق است و وجودش
 ضرورت غیر ذاتی دارد و اگر موجود نیست علت عدمش متحقق است و عدمش ضرورت غیر ذاتی

دارد و صانع ذکر شد و این معنی می شود که نه وجود و نه ضرورت بدانستنی
 معدوم می گردد اما بنا بر مدعیان که در سطحی که جاری می باشد که صرف که عدم وجود و عدم
 ارباب باشد معنی می شود و همچنین در واجب عدم امکان باین معنی متصور خواهد شد باید دانست که
 در این مواد هرگاه ذاتی باشد صانع نیست و اگر غیر ذاتی باشد ملزمت است بواجب با الذات ممکن
 که متنع با الذات شود و همچنین ممکن با الذات می شود که واجب با الذات شود و امتناع با الذات
 و همچنین متنع با الذات می شود که واجب با الذات شود و امکان با الذات و میان این معنی آنکه
 با الذات می شود که اصل ذات بدون دخل قیاس غیر ذاتی اما از عدم می کند و همچنین ذاتی اگر گاهی
 اما از عدم کند و گاهی ممکن حال از دو تیر دران نیست با امری از خارج سبب باین معنی متصور
 با خود بخود در مدخلیت امری گاه با می کند و گاه با نمی کند بنا بر احوال اول واجب با الذات
 نخواهد بود چه واجب با الذات می بود که ذات بذات مدخلیت امری اما از عدم کند و بنا بر
 احوال دوم صحیح بلا مرجع لازم می آید هر گاه برای ذات جاری باشد که با نکند و جاری باشد که با
 نکند آن وقت که با کیر و متصور است که با نکند و آن وقت که با نکند و متصور است که با نکند
 پس اتفاق در این دو وقت بود و هر دو صحیح بلا مرجع سبب غیر عقل باطل است و هیچ عاملی تجویز
 می کند که دو گفته را از خود هر دو مسامحه باشد گاه ای گفته را لا آورد و گاه آن گفته را لا آورد
 و باین بیان حال متنع و ممکن ظاهر گردید اما واجب با العین می شود که ممکن متنع با العین شود

و منسج بالغير مستوفی که واجب بالغير نشود چه ممکن که عاقل بوده باشد اول معلوم بود و منسج
و بعد از آن موجود و واجب بالغير نشود و همچنین موجودی که معلوم شود اول واجب بالغير نشود
و بعد از آن منسج بالغير نشود **فصل** در مواضع معادله یکی از وجوب و اشتغال و امکان
ذاتی و لوازی هست و دیگر که منسج از آن امور انکفاء میشود لوازم و وجوب ذاتی که است که
محتاج تعلیل نباشد چه اگر محتاج با مدعی داشت باشد پس اگر آن امر موجود نبوده باشد
آن ذات موجود نخواهد بود و معلوم خواهد بود پس لازم می آید که ذات از عدم باشد
باشد و واجب بالذات نباشد و دیگر از لوازم واجب است که مرکب نباشد از اجزای
خارجیه و نه از اجزای عقلیه چه بالذات که هر یک که در وجود خود محتاج با جزئی است و چون
معلوم بر وجود جزئی است و دانسته که محتاج بر واجب الوجود و جابز نیست و دیگر از لوازم
واجب است که ذاتی و بالذات یعنی همیشه بوده و همیشه خواهد بود چه دانسته که
در مواد جابز نیست و واجب الوجود همیشه واجب الوجود است و بعضی دیگر از لوازم واجب
در مقام مناسب مذکور خواهد شد اما اگر تمام و لوازم منسج بالذات یعنی مستوفی
واجب بالذات است که در عدم محتاج با غیر نیست و همیشه از لوازم معلوم است که
بیان مذکور و اما لوازم ممکن بالذات یکی آنکه در واجب وجود و عدم هر دو محتاج
تعلیل است چه ممکن ذاتی و انشائی وجود و عدم اما ندارد پس هر کدام که حاصل

باشد

باشد از علت عاقل حاصل شده باشد دیگر که جابجی ملزم احتیاج است لازم احتیاج هم مستوفی
مطلوب می کند که هر یک محتاج است حکم و کند که هر محتاجی ممکن است چه مواد و غیرت عقلیه مستوفی
چنین که گذشت و واجب و منسج احتیاج نداشته اند و از این دو مقدمه عقل حدیث ثابت می کند
که علت احتیاج اشغال است و بعد از این محتاج این معنی را هم می رود **فصل** در وجوب و منسج بودن
نعم مستوفی می ندیم و از این که همیشه بوده و یکی عاقل که نبوده لکن رسید از لوازم معلوم است که زمان
وجودش معلوم و بعد از آن معلوم نباشد یعنی شواک گفت که از صد سال است مثلا که موجود است
یا غیر ارسال یا غیر آن و از لوازم حدوث مقابل این است که تعیین توان نمود که چه در زمان موجود است
فصل موجود جابجی دانسته منقسم بود بواجب و ممکن و ممکن منقسم میشود بواجب و ممکن و جابجی
به پنج قسم منقسم می سازند چه موجود در وجود خود با از ماده یقینی است که نه ماده است و نه نام ماده
یا برقی نیست متمم اول بحر و متمم دوم مادی و مادی سده است چه با نفس مادیات و احوال آن
در ماده لایمکن است احوال و محال است اول هیولی و دوم صورت و سیم جسم و مجرد و جسم است
که در وجود خود محتاج با ماده نباشد و در فعل خود با محتاج است با ماده یا نه اول نفس است که در محال
نکرده و در وجود خود احتیاج با ماده ندارد اما در افعال خود محتاج با بدن است و دوم عقل است
و حال محال بر جسم هر دو بطبعی مذکور شد و حال عقل بعد از این مذکور خواهد شد **فصل** در
دو بیان علت و معلول علت است که امری بر آن مشرب شود و معلول آن امر است که بر او مشرب شد

مسئله اولی آنکه علت ثانیه که نسبت داشته و ضروری است باشد نسبت به معلول با مرکب است
 با نسبت و مرکب ضریف ظاهر است که علت ثانیه مثل بره فعلی برای معلول خواهد بود و اینست باید
 مرکب باشد و در معلول نسبت فاعلی داشته که ضروری است و امکان معلول و احتیاجی هم از اجزای
 علت است و موقوف علیه وجود معلول است چنانچه سهو است که امکانی را خارج از وجود خود کند
 یعنی معلول ممکن شد پس محتاجی شد پس فاعلی ایجاد کرد پس موجود شد یعنی وجود معلول
 توقف بر احتیاج و امکان معلول دارد پس علت ثانیه ضروری است و این خواهد بود و علت ثانیه
 نسبت محقق علیه خواهد شد **مسئله دوم** آنکه علت ثانیه وجود معلول نکند و معلول
 موجود میشود و معلول باید که مرکب با غیر مرکب علت هم رساند تا معلوم شود و بیان
 این مسئله آنکه ممکن معلوم شد که وجود عدم هر دو برای ما برسد و ظاهر خواهد شد که ضروری
 ما برسد و فعلی صریح محاکم است با نکره محال یکی از دو امر متضاد و بر نکره بدون
 محال است پس باید علتی از خارج هم رسد شکی نیست بر آنکه آنچه معلول را از توقف آورد
 که سبب وجود معلول شود و بعد از آنکه حصول علت چنینی واجب وجود عدم معلول
 ما و مساوی با یکی از آن متضاد وجود محذور است و در جواب رسیده با محذور و جواب
 اما اولی شده احوال اول بدیهی اطلاق است چنانچه معلوم شد و در احوال ثانیه
 با وجود اولویت وجود با عدم برای ما است و آنکه اگر جائز است با شدن در وقت

ملازم

شما اولویت و اگر ما را باشد با عدم بدیهی است چنانچه خواهد بود و اما سبب و در حق باطل است اما شق
 آنکه آنکه معلوم تر هیچ معلوم است و اما شق دوم چون آنکه با حصول سبب عدم با اولویت وجود
 بر اولویت معلوم با اولویت وجود ما و ثابت و در حق باطل است اما شق اول از آنکه لازم می آید
 که عدم سبب عدم فعلی و حصول اولویت داشته باشد و باید که فعلی در وجود معلول هم در آن
 و معلوم می آید بود که معلول بر غیر برای علت سابقه توقف ندارد پس خلاف ضروری است و این
 و اما شق دوم آنکه لازم می آید هیچ معلوم در حق باطل است و دلیل دیگر برای متذکر
 اوضح و اخصر از این دلیل ظاهر رسیده ذکر می شود و بیان می شود بر دو عقد **مسئله اولی**
 وجود عدم ممکن بدون سبب محال است خواه سبب ذاتی ممکن باشد خواه **مسئله دوم**
 هر چه سبب وجود باشد هرگاه محقق شود معلول موجود میشود و هر چه سبب عدم باشد
 وجود معلول توقف بر عدم او دارد و این هر دو عقد بدیهی است و بعد از این تمهید این عقد
مسئله اولی که هرگاه که علت هم رسد و معلول اولی شد و محذور جواب نرسید عدم بر او
 وجود تمام اجزای وقت جائز خواهد بود و این می کنیم که معلوم شد عدم در این فرض باید و
 علت است با سبب دارد اول محکم مقدار اولی باطل است و بر مقدار دوم عدم آن سبب
 از محذور اجزای علت وجود منافی خواهد بود حکم مقدار دوم پس آنچه را تمام وقت در حق معلوم
 تمام علت نبود و این خلاف ضروری است و این دلیل در اولویت ذاتی جاریست غنا مثل

و مثل این بیان ظاهر شد که ممکن است بطریقین اولی با الذات ندارد و بطریق دوم در حد
 است ذات ممکن متعارف نیست **مثال اول** آنکه با اصل افاضه وجود کند باید که هر چه
 را می بیند که معلوم باشد وجود نمی تواند داد و این بدین جهت است **مثال دوم** آنکه معلول
 بعد از افعال علت باز نمی تواند نمود و بیان این سخن آنکه امکان علت استیجاب نمودن
 جلوه از طریق سبب سابقه معلوم می گردد و امکان آنرا نمی توان ایل عقول پس همیشه محتاج
 به علت هست و در جمیع دیگر که معلول بعد از عدم علت وجودی داشته باشد
 آن وجود بدون علت محال است و علتی مفرضی این است که بغیر از علت معلوم
 و عقل سلیم تفاوتی نباید میان آنکه علت بعد و قهرا که عدم عدم وجود
 با اینکه بعد از وجود سابق وجود بدهد و در هر دو صورت استسنا و وجود
مثال سوم آنکه علت بر معلول مقدم است باید دانست که تقدم بر حق بر پنج قسم است
اول تقدم با العلته **دوم** تقدم با الطبع و مثال این هر دو تقدم سبب بر معلول
 که عقل حکم کند که الف بعد از وجودش پس با من وجود شد و عقل مرتبه و حق الف
 مقدم بر مرتبه وجود با می داند و این معنی تقدم نیست که هر یک از اجزای علت
 بر معلول دارد اما در میان اجزای علت فاعل اعظم است چه فاعله وجود او
 میکند و باقی اجزای علت متممات فاعله وجود ندارد از این جهت تقدم فاعل جمیع

تقدم لازم نمی آید و علی الخصوص آن ظاهر شد

مثال چهارم

شاید و تقدم با العلته میگویند تقدم و تقدم سایر اجزاء تقدم با الطبع میگویند **ششم** تقدم با
 حوا و مکان باشد مثل آنکه هر جا را که صد و مجلس اعتبار کنند هر یک از اینها است تقدم
 بر دیگران یا در غیر آن مثل سلسله اعداد که یک بر دو مقدم است و دو بر سه و هكذا **هفتم**
 تقدم با الشریفات مثل تقدم حاکم بر رعیت **هشتم** تقدم زمانی مثل تقدم ویران
 بر امروز و تقدم طوفان بر وجود مان و شکیلی قسم ششم از برای تقدم پیدا کرده اند که آن
 تقدم عدم حادث است بر وجود حادث و حق این است که این قسم جدا نیست و نزاع در میان
بیان این سخن آنکه مثال تقدم فاعل است که دو امر در حصول نفس لازم به هم می باشد
 و باید یکی بر طرف شود و دیگری بعد از آن حاصل شود و حصول این معنی در زمانیات عقاید
 زمان میشود چنانچه زید که بر عمر این تقدم و او داشته باشد زید در زمان سابق بوده باشد
 و عمر و در زمان لاحق و حصولش در زمانی زمان بدون مقایسه زمان دیگر است چه زمان
 زمان دیگر ندارد و این دو قسم مسلم و متکیان است و نزاع در این است که این قسم تقدم
 در غیر این زمان بدون مقایسه زمان ممکن است یا نه عقیده حکما است که بدون مقایسه
 زمان ممکن نیست و از این جهت میگویند که عدم حادث بر وجود حادث چون این تقدم
 دارد باید که عدم حادث مقارن زمانی باشد که آن زمان این تقدم را با الذات
 داشته باشد و عدم حادث لب مقارن او مقدم باشد و اعتقاد سبکی آنکه

عدم حادث مر و خود مقدم با الحاکم دارد و چنانچه اضالی از آن را هم مقدم با الحاکم دارد و این
مقدور است و معانی است عدم حادث مر و خود مقدم با الحاکم است و معانی است عدم حادث مر و خود مقدم با الحاکم است
نکته با الذات مقدم است **نکته دیگر** آنکه هر امری که در وجود دارد و چنانچه باشد عدم حادث مر و خود مقدم با الحاکم است
الشیء من احدی وجوده یا از این آنکه هر امری که در وجود دارد و چنانچه باشد عدم حادث مر و خود مقدم با الحاکم است
بود و بعد از آن الف مثلاً که از جمله اضالی است بود مقدم که در وجود دارد و این وقت معلوم
میگردد از وجود هر علت تا آنکه معلوم نیست و در پیش باید شد امری باشد و در پیش این
که امری غیر از عدم الف سابق نیست پس باید که عدم معلول عدم الف باشد و در پیش این
که این شده و نسبت و محتاج به ابطال نیست **نکته دیگر** آنکه ایضا ایضا معلوم کردیم
که وجود علت مستلزم وجود معلول و عدم علت مستلزم عدم معلول است و وجود معلول مستلزم
وجود علت و عدم علت مستلزم عدم معلول است و از این ظاهر میشود که هرگاه علتی در معلول
داشت باشد وجود هر یک از معلولین مستلزم وجود دیگریست و از هر یک از این امور
استدلال بر لازم میشود پس اگر استدلال از وجود علت بر وجود معلول کنیم یا
از عدم علت بر عدم معلول استدلال کنیم این بهر حال را بهر حال نمیکنیم مثل آنکه گوئیم
که الشیء موجود است و هر وقت که الشیء موجود باشد حادث مر و خود مقدم با الحاکم است
موجود است و اگر از وجود معلول استدلال بر وجود علت کنیم یا از عدم معلول بر عدم

علت استدلال کنیم یا از وجود علت بر وجود معلول استدلال کنیم یا از عدم معلول بر عدم
آن دلیل را بهر حال این گوئیم مثل آنکه گوئیم حادث مر و خود مقدم با الحاکم است و معانی است عدم حادث مر و خود مقدم با الحاکم است
باشد پس الشیء موجود باشد پس الشیء موجود است یا گوئیم و در وجود است و هرگاه در
موجود باشد حادث مر و خود مقدم با الحاکم است پس حادث مر و خود مقدم با الحاکم است **نکته دیگر** آنکه در وجود
باطل است و در وجود است از این است که در امری علت یکدیگر بوده باشد و مثلاً الف علت
وجود باشد و معلول جمیع علت الف و تسلسل در معلول این است که امور غیر متناهی
در علت مترتب بوده باشد مثلاً آنکه الف معلول باشد و معلول جمیع جمیع معلول الف و الی
معلول کاف و هكذا و از این دانسته باشد و بطریق دور و پیچیده احتیاج به بیان ندارد
نکته دیگر این باین نحو میشود که هرگاه الف علت باشد مقدم بر ما و احدی بود و یا که علت الف
مقدم بر الف و احدی بود و مقدم بر مقدم است پس الف باید که بر وجود و مرتبه مقدم باشد
و همچنین با وجود و مرتبه مقدم باشد و بطریق تقدم شیء بر بعضی خود از اضالی باشد
نکته دیگر مشهور است با موری چند است **اول** آنکه امور غیر متناهی وجودی باشد
در امور معدوم است احتمالات ندارد **ثانی** آنکه در وجود از یکدیگر متناهی باشد که هر یک
علیه بوده باشد پس اگر امور غیر متناهی وجودی باشد و احدی وجودی باشد مثل اضالی جمیع شای
تسلسل است و ندارد اما اگر مقدار جمیع غیر متناهی باشد تسلسل محال است و این در وجود

اتفاق مکان و مکان است **سیم** انکه امور غیر متناهی مرتب باشند و از آن جهت و چون مثل
 اشیاء غیر متناهی معلوم چه چیده شده باشد با خطی غیر متناهی بوده باشد و خواه مرتب مثل
 مثل انکه سلسله معلوم غیر متناهی بوده باشد اما اگر امور غیر متناهی مرتب نداشته باشند
 مثل آن که که عدد سنی غیر متناهی بوده باشد حکما باطل می باشد و بعد از تطبیق این را
 سیر باطل می باشد **محل اول** انکه این امور در وجود با هم جمع بوده باشند پس اگر امور غیر متناهی
 بعضی عدد را بعضی موجود شود و وجود ایشان بر سبیل تفاوت باشد حکما باطل می باشد
 و متکلفین باطل می دانند و در این رساله بعد از دلیل از اول که ابطال سلسله اکتفا می شود
دلیل اول تطبیق و بیان این است که هرگاه امور مرتب نبوده باشند خواه متناهی باشد
 و خواه غیر متناهی شک نیست که هرگاه سلسله مترقیه و یکدفعه اعتبار کنیم و جز اول این سلسله
 اجزیه را بر جز اول سلسله اولی مطابق کنیم هر جزئی از اجزای مانده از اجزای سلسله
 هم مطابق بر هر جزیه می شود مثلا هرگاه خطی متشکل بوده باشد بر چند ذریع و معلی دیگر
 متشکل بر بود ذریع بوده باشد و عاقل می کنیم که ذریع اول این خط بر ذریع اول آن خط
 شود شک نیست که هر ذریعی بر مقابل خود مطابق می شود و در کار نیست که خطی از روی
 هم افتاده باشند و همچنین محتاج به سیم که عقل هر ذریعی را مقابل ذریعی ملاحظه نماید
 پس گوئیم که هرگاه سلسله علت و معلول غیر متناهی العدد بوده باشد اول سلسله

آخر

الف و ب و ج و سیم را در ال و هکذا نام گذاریم و معلی که بعد از صد علت بوده باشد نام گذاریم و علت
 صد او را لام بعد از لام و هکذا و سلسله معلی اعتبار میکنند که از الف تا الی غیر آنها نیز بگویند
 از الف تا الی غیر آنها نیز هرگاه عقل ملاحظه کند که الف بر ما مطبق شود و بر او افتاد شک نیست
 که هم می کند که هم برابر با افتاد و ال برابر با کاف و هکذا الحال امر در سلسله نیست بلکه اجزای
 سلسله را تا آخر اجزای سلسله الف تا آخر مطبق می شود و هیچیک از آن در سلسله منقطع
 می شود و در الی غیر آنها نیز می رسد و با سلسله مانده از خود در منقطع می شود احوالی اول
 ظاهر البطلان است چنانچه می آید که عدد اجزای این دو سلسله با هم متناهی باشند و معلوم می
 آید بود که سلسله دوم کم تر از سلسله اول است بعد عدد و برابر احوالی از سلسله دوم متناهی
 خواهد شد زیرا که اول و آخر هم رسانید و سلسله اول و یازده برابر است بعد عدد و اول
 بر متناهی بعد و متناهی متناهی است و احوالی دهیم و بطریق دیگر باطل می توانیم نمود که سلسله
 مانی جز سلسله الفیت و آخر از اجزای سلسله الفیت پس سلسله الفی هم از هم رسانید
 و منقطع شد **دلیل دیگر** گوئیم شک نیست که علت و معلول متناهی باشند و در حکمت
 ذکر شد که از لوازم متناهی کی است که در وجود متکافی اند یعنی انقدر که متناهی
 در نفس الامر محقق شده و متناهی دیگر همان عدد محقق شده است و اگر سلسله
 معلول و معلول غیر متناهی باشد الف مثلا که معلول اجزای است و صفت معلولیت دارد

و وصف علت نماز و عمل و الف هر یک از اجزای سلسله متوقف بر علت و معلول است
 هر یک معلول سابق و علت لاحق اند پس عدد و علت و عدد و معلول در این اثر و علت
 هر یک از آنها عدد و معلول است چون معلول آخر و وصف معلولیت را دارد و وصف
 علت نه دارد لازم می آید که عدد و معلولیت در وصف الامر با وجود عدد و علت و این معلول است
 پس باید که عدد و سلسله معلول و معلول متناهی باشد و از آن سلسله متوقف بر علت است
 معلولیت نباشد و علت اول باشد و هر سلسله معلول را چه باشد و وصف معلولیت
 باشد پس و بعد عدد و علت و معلولیت در نفس الامر می آید **نکته دیگر**
 بر طایفه تسلسل در طبع و در بحث متناهی اعداد که در این تسلسل با این چهار آ
 و حق این است که این سه دلیل در تسلسل در امور متعاقبه نیز با وجود حق با تسلسل است
 و تسلسل امور غیر متعاقبه خواهی بود و وجودی جمع باشد و خواه متعاقب باطل است
 و باید دانست که اولاً ابطال تسلسل در فعل داخل و خارج که موجود شده باشد
 خواه جمع و خواه متعاقب حادث و در فعل قائم که بر فعل فاعل مختار است
 شود و فاعل مختار داخل آن کار کرده باشد می توان دعوی بذات بر متناهی آن نمود
 مثلاً کسی که از ده حرکت پیروی داشته باشد و او گوید که هر حرکتی فاعلی را که
 که جمعه آنکه مغلان شهر میروم باز سائل را می رسد که گوید که تا آن شهر چه راهی

و اگر گوید

و اگر گوید جمعه آنکه در راه میروم باز سائل را می رسد که گوید که تا آن شهر چه راهی
 نزد او در این خصوص می توان باز سائل را می رسد اعادة سوال نمود بگفتن و این سوال و رفع
 میشود که بعباست خبر می رسد که دیگر فاعلی نخواهد داشت و البته باید سوال باین قسمتی شود که
 حکما دعوی میکند که وقتی که علت واحد باشد از جمیع محبات معلول باید واحد بوده باشد
 و دلیل که برای این دعوی آنست می کنند بعد از تتبع موقوف بر اثبات دو مقدمه است
نکته اول علت باید مضموم به فاعل و دانسته باشد که باید مضموم به فاعل و دانسته باشد
 چرا که نسبت علت الف بالف و بیابان نسبت باشد و الف صادر شود و با صدور
 از جمیع مخرج لازم می آید **مقدمه دوم** آنکه یک چیز از مضمومیت با دیگر چیز ندارد بلکه مضمومیت
 هر چیز از جهت خالق است و بعد از آن می بیند این دو مقدمه میان مدعی این خواست که اگر علی معلول
 علت الف و علت بانی و باید که مضموم به الف داشته و مضموم به دیگر باید داشته
 باشد و این دو مضمومیت با دو ذات علت و معلول است که علت مرکب از دو جز است و یک
 جزء مضمومیت با با وجود الف دارد و یک جزء مضمومیت با با دارد و با از خارج است
 که علت دو صفت دارد و یک صفت مضمومیت با الف دارد و بصفت دیگر مضمومیت با با دارد
 در هر دو مقدمه لازم می آید که علت واحد از جمیع محبات باشد و این دلیل محسوس
 و ادوات کلی آنکه مراد از علت که میگویند که هرگاه واحد باشد داده از یک امر از صادر

و علت باطل است بامره از آن علت تا علت اگر مراد از آن علت تا علت است که باید که حاصل
 باید که محصور می باشد تا معلول باشد که با دیگران محصور است و باید که حاصل
 که با امور دیگر از آن صادر شده باشد که این محصور است و باید که حاصل
 دلیل و قاعده می کنند به هر چه لازم می آید که محصور است با هر چه باشد و می دانند
 و دیگر می دانند که اگر مراد می شود دوم است سوال می کنیم که مراد از محصور است که می گویند
 مناسب است که همان فاعل معلول بوده باشد و مراد از محصور است که می گویند
 که هرگاه از جهت صادر شود و حاصل و معلول الله باید که علت الف کافیه در معلول
 باشد و باید که با برامری موقوف باشد که در وجه علت الف حاصل است اگر چه اول آن
 ظاهر است که دلیل و قاعده می کنند و اگر می شود دوم مراد است ستم است و محقق است و معلول
 دوم است که مراد از علت علت تا علت است اما قاعده می گویند مقام ندارد چه سابق و فکر شد
 که امکان معلول از جمله اشیای علت است و امکان هر چه غیر از امکان چیز دیگر است
 پس دو امر می بینیم که در یک علت تا علت باشد و علت تا علت که با حد باشد
 از هیچ محبات نمی بینیم و می دانیم که سابق و فکر شد پس و تفاوتی که در این
 می کنند نفی می دهد چنانچه در بعضی بعضی از آن تفاوت است اما در هر دو
 هم در بعضی است

اما در این

بسم الله الرحمن الرحيم

در اثبات واجب تعالی شانه غنی که مراد از عقل و نقل باشد و باید که اعظم باشد
 و از طرف معارف شناختن ذات حق شانه و صفات جمالی و جلاله و کثرت افعال و احوال
 شانه و کثرت را ماست معاد است و هر چه که علم می بیند از تحصیل این معارف است و این معارف
 از حدیث معارف معقول است که توحید و عدل و نبوت و امامت و حاد است و هر چه که خلق
 غنی از انسانی در کل عالم همین است و آیات و احادیث و آلت بر این معارف است که می دانند
 می دانند و ما حکمت این که از این آیه بعد از صفی می بینیم که این و انسانی که از این
 عبادت می بینند پس می بینیم از خلق حق و انسانی که حضرت فرمود و این که عبادت کنند
 و عبادت بدون معارف حق نمی شود و هر حدیث قدوسی دارد است که حق تعالی فرمود
 که گفت که از اینها واجب است آن اعراف خلق لا یعرف فی رکنی بودم بنیان دین است
 که شناخته شوم و مرا بشناسند پس خلق کردم خلق را تا من شناخته شوم و مرا بشناسند
 محلا این معنی احتیاج بشاهد بر بیان ندارد و در کتب حکما سطوح است که کمال علم معرفت
 شده و معارف است و اهل اسلام بل اهل عقل فاحشه این معنی معتقدند و فکر در این
 که در هر چه اهد شد موجب شرف و بیا و رفیع و رحمت و در عقیقت است که کمال حق تعالی
 حق تعالی در ذات این معارف حکم دارد و روی که ما بدو منه التوفیق و حق این است که نبوت
 صالحی نگاه داشته و احتیاج به دلیل ندارد و غلظه ذات انسان است و هر کس که در حق تعالی

والله اعلم

و اگر ممکن الوجود باشد باز نیست با الفات با او دیگر ظاهر شد که حال علی و دیگران را
می بیند و نیست با او واجب الوجود منتهی می شود یا بعنوان دور می شود یا بعنوان تسلسل و دور
هر دو باطل اند چنانکه گذشت پس معنی شد که مسئله واجب الوجود منتهی شود و **قول دیگر**
سائش می خواند که هر سه مقدمه است **اولی** آنکه ممکن تا حد امالات عدس می رسد نشود محض
مستوفی و از برای توضیح این مثال می گویند که زید معدوم و احوال است و دارد یکی آنکه عدم زید
وجود عمر باشد یعنی عمر موجود باشد و زید موجود نباشد احوال دیگر آنکه عدم زید معقول
عدم عمر باشد یعنی زید و عمر هیچکس موجود نباشند اگر احوال اول را علتی رفع کند و نگذارد
که زید با وجود عمر معدوم باشد همین کار در وجود زید نیست چه شاید که زید با عمر هر دو
معدوم باشند و علت این احوال را رفع نکرده باشد و همچنین اگر رفع احوال دوم و اینها کرده
باشد کار نیست چه شاید زید با وجود عمر معدوم باشد و علت این احوال را رفع نکرده باشد
پس علت باید هر دو احوال را رفع کند و نگذارد که معلول هیچ نوعی معدوم شود **مقدمه دوم**
آنکه علت با وجود خود رفع عدم معلول می کند و اگر علت معدوم باشد از او کاری نمی آید
چنانچه از سائلی سابقه معلوم شد و از آنچه گفتیم ظاهر شد که هرگاه الف مثلاً علت با وجود
عدم با و احوال دارد یکی آنکه معقول وجود با وجوده باشد یعنی الف باشد و با باشد
احوال دیگر آنکه معقول عدم الف بوده باشد یعنی الف و با هیچ یک نباشند و الف رفع احوال اول را

ممکن است و اما در این دو مورد در این مکتب مقتضای که مجموع مکتبات حکم یک یک مآخذ این صیغه یک یک را
 نظریه انشائی عدم وجود خارج است و هر دو احتمال متساویند و از خارج و از اولی ما داریم و
 که ترجیح یک طرف به وجه مجموع مکتبات در این حال دارد که عدم برهیزان خارج است یعنی انشائی عدم
 اما علاوه بر این که هیچ یک موجود نباشد و با التمام مقدم نوده باشد و این مقدمه بطاوریست و محتاج
 بسیار نیست و بعد از تمیز این مقدمه از طریق سابق میگوئیم که ممکن است از یک مکتب لا موجود است
 و علی بن محمد و اگر علت او واجب الوجود است مطلوب حاصل و اگر ممکن باشد علت الف که ششم
 که عدم را بدو احتمال دارد یکی آنکه الف باشد و دیگری نباشد و اما اگر بدو احتمال باشد و الف هیچ یک
 نباشد احتمال اول را الف رفع می کند اما احتمال دوم را دفع می نماید و پس باید تا الف
 که علت الف باشد بود ما باشد موجود باشد مثل جم و با عقل کلام و جم میگوئیم که جم ممکن است
 با واجب الوجود اگر واجب الوجود است مطلوب حاصل و اگر ممکن الوجود میگوئیم که عدم را بدو
 سه احتمال دارد یکی آنکه الف وجود دارد و دیگری نباشد و یکی آنکه جم باشد و الف وجود دارد
 نباشد و دیگری آنکه جم و الف وجود دارد و دیگری نباشد اما اولی را الف دفع کرد و احتمال
 دوم را جم دفع کرد و اما احتمال سیم را جم دفع کرد و این دو دفع میباید پس باید را این باشد
 و همان سخن را آغاز می کنیم و بقول دیگر میگوئیم که این سلسله واجب منتهی شود به مطلوب
 و اگر نشود و مجموع سلسله ممکن بود ما باشد عدم بر مجموع سلسله علت جابجا است

این احتمال

و این احتمال را که در اینجا شد هیچ یک از سلسله علی باشد هیچ چیز دفع کرده و تا این افعال شود و بدین
 مورد شد پس منتهی شد و سلسله بر واجب الوجود باطل است و این دلیل را به وجه اخر را توضیح می دهیم
 نقل کرد و از جهت بعضی اغراض علی نقل بر اول و دوم و بر وجه اخر است که مجموع مکتبات که موجود است
 در مقدمه تا الف ظاهر شد که ممکن است که این دو را در این مورد عدم را بر وجه اخر است که معدوم با الوجود
 باشد و هیچ یک از مکتبات موجود نباشد و در مقدمه اول ظاهر شد که تا این مورد عدم دفع نشد مجموع
 مکتبات موجود نمی تواند شد و در این زمین که مجموع مکتبات معدوم با الف نشود و هیچ یک موجود نیست
 و در مقدمه تا الف ظاهر شد که علت اگر موجود نباشد دفع این عدم بنسبت الف و پس دفع این عدم
 علت مکتب نیست و باید واجب الوجود موجود باشد تا دفع آنجا عدم را نباید و هو المطلوب مقتضای
 در ذکر صفات واجب تا الف و مسود است که صفات را دو قسم ذکر می کنند یکی صفات بنیوتیه
 که آن را صفات مالمیکویند و صفات سلبیه که آن را صفات مالمیکویند و جمله اعداد
 فکری مانند و در این رساله بدین و بنبره ذکر میشود صفات الفیصلی تا الف اکثر از لوازم و
 وجود اند بلکه تحقق لغوی و خواجه بضر و حد است همگی را بر وجوب وجود متفرع ساخته و در این
 واجب بعضی از آنها را ذکر میزدیم و در این فصول نیز اشعار بضرع بر وجود می آید مقتضای
 در صفات بنیوتیه یکی از صفات جلیله ندرت است و ندرت چنانچه در مکتب طبعی است
 عبارت از توانایی بر این است و ندرت بر دو قسم است یکی بر سبب ایجاب که نفی که صادر کرد

از امری مدون و معلول تصور باشد خواه حاصل آن فعل مطلقا تصور باشد یا مستقلا تصور
و خواه دانسته باشد که آن فعل مستقلا از آن صادر گردد و مستقلا فعلی که در حالت معلول از او سر برآید
یا آن فعل با تصور و تصور سر برآید و اما تصور و تصور مستقلا و مستقلا مستقلا و مستقلا مستقلا
سر برآید و دیگر بر سبیل اعتبار که فعلی صادر گردد در صورت تصور و تصور مستقلا و مستقلا مستقلا
بر سبیل ايجاب است و آن قادر را قادر و موجب کونیم و در تمام قدرت بر سبیل اعتبار است
و آن قادر را قادر و مختار کونیم و بعد از آنکه می توانی فعلی از او صادر گردد و مستقلا مستقلا
و میتوانی و مستقلا مستقلا و مستقلا مستقلا که اگر خواهی و مستقلا مستقلا
یا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا
ايجاب و مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا
که می توانی و مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا
تقدیرت و اختیارت و مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا
میان آنکه امری مدون مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا
قادر و مختار است و مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا
مختار و مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا
ايجاب و مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا

عقلی

که حاصل در آن تصور است و مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا
به صفات مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا
و مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا
و این فکر که مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا
که در میان موجودات قادر و مختار است و مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا
از علت فاعلی بوده باشد و مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا
و این فکر که مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا
معلول است از آنکه مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا
آنکه فعل فاعلی موجب لازم است و مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا
و اگر خواهی و مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا
فکر مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا
مثل سابق و مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا
که عالم اشرف از عاقل است پس اگر مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا
باشد و آن باطل است و مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا
خلف را مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا مستقلا

در آن شد و سنگ است که انزال نموده متعنه دلالت دارد بر آنکه فاعل آن و از روی آن
 کرده و هر مانی که از آن بیند که جویند و دستی ساخته شده باشد و رعایت اساس و دیوار
 و سقف چنانچه باید شده و جرم می کشد با آنکه است و می کشد که آن را ساخته و آن بود پس بعد از آن
 ملاحظه اسنان و زمین بلکه همین مصالح خلقت اعدای انسان جویند و نکند با آنکه مصالح آن
 و از روی و آن از خلق مقوله و این دلیل چنانچه دلالت بر علم و یکند و دلالت بر قدرت و احتیاج
 نیز میکند چنانچه بعد از تأمل ظاهر میگوید **نکته** قدرت حق تعالی شامل کل مقدرات است
 و عقل شامل کل معلومات مقدری است که حق تعالی هر چه بر او قادر باشد و معلوم است
 که همیشه با عالم باشد و در تلبیس آنکه عدم قدرت بر هر چه در حق تعالی نقص و عجز است و معلوم
 بر هر چه حق تعالی فعل است و حق تعالی از نقص منزله و بر است و محققین متکلمین و این معنی قائلند
 و احتیاج از متکلمین مخالفت نمودند و قول ایشان قابل عقل است و نه شبهه ایشان از این محتمل
 ذکر شد و حکایتی که از آن بر هر چه بر هر چه است اما میگویند که علم بر هر چه است بر هر چه
 کلی است و بعنوان جزئی علم آن ندارد و قول ایشان باطل است و آیات و احادیث
 و دلیل عقلی بر خلاف قول ایشان دلالت دارد و در کیفیت علم واجب تمام نزاع بسیار است
 و وجهی این است که عقل از ادراک کیفیت علم او قاصر است از این جهت ذکر آن قائل
 شد **نکته** حیوانیت و مقوم حق است یعنی زنده است اما عبادت است از حیوانیت

کلمه

که شش حس و حرکت میشود چنانکه در غیبی گذشت و حق تعالی از این معنی منزه است و مراد از حیوة در
 واجب تمام محبت قدرت و علم است یعنی جبار است که توانا و توانا باشد و بعد از استیانت علم است
 حیوة احتیاج بسیار ندارد **نکته** اراده است حق تعالی هر چه در قدرت و حکم و متکلمین تأمل با این
 قائلند و بعد از بیان آنکه حق تعالی قادر و مختار است چنانکه ذکر شد استیانت اراده احتیاج بر دیگر دلیل
 ندارد چه معلوم شد که قادر و مختار است که فعل را از روی قصد و اراده بکند پس باید که قادر و مختار
 بر هر چه باشد اما متکلمین و دلیل دیگر هم باین معنی اقامه میکنند و تقریرشان است که هر یک از خواست را
 حق تعالی در وقت از آن وقت خلق کند یا بعد از آن زمان خلق کند چه ذات
 حق تعالی همیشه قدرت داشت و داد و در بعضی از اوقات خلق کردن و در بعضی از اوقات خلق نکردن
 و بعضی بخواهد و آن سبب خارج از ذات خواهد بود چه اگر خارج از ذات باشد لازم می آید که حق تعالی
 در تأثیر متکلمین محتاج به خارج باشد و این محال است پس باید که حاصل ذات باشد و آن اراده
 یا گوئیم که علت و سبب یا از این خارج از ذات باشد باید که در آن وقت متحقق شده باشد و این منزه
 معلول واجب خواهد بود و نقلی بلام بار خواهد بود پس باید متفکر شود باینکه که خارج از ذات باشد
 و آن اراده است و ضعف این دلیل ظاهر است و باید دانست که اصل بقوت اراده چنانچه ذکر شد
 عقل نزاع نیست و اوله عقلیه و عقیده بران قائم است و نزاع و ادب است که آیا اراده حق تعالی است
 یا غیر آن عقیده حکما و جمعی از متکلمین از امامیه و غیر ایشان اینست که حق تعالی باطل است و اعتقاد

از وجود و صفاتی و غیر اینها مانند در این علم است و اولی بر این است که اگر چه در کتب
 اکتفا شود **اول** و دلیل حکای آن است که اگر چه وجود متعدد باشد ترکیب واجب لازم بخاید
 در تالی باطل و بیان ملازمه آنکه اگر دو واجب متکافوا بوده باشند این دو با هم ترکیب خواهند بود
 در یک امری و متمایز خواهند بود برای اینست که در جنس با هم ترکیبند یا در نوع اگر دو جنس ترکیب
 بوده باشد هر یک مطلقا داشته باشند پس هر یک جنس خواهند داشت و فصل و مرکب
 خواهند بود و در جنس فصل و اگر یک نوع داشته باشند هر کدام شخص جدا خواهند بود
 و تحقق شخص هر یک نوع یا شخص خواهند بود و این نیز ترکیب است و بعد از آن ترکیب هر نحو
 که بوده باشد بنا بر ظاهر گردید و برای دلیل بحث سهولت و حاصلش این است
 که هر یک از این دو واجب الوجود شخص بسیطی باشد و نوع و جنس نداشته باشد
 و شرکت با هم در امور مرتبه داشته باشند و در امر ذاتی ترکیب نباشند و جواب این بحث
 آنست که وجوب وجود متشابهت اوصاف کمال و نفی نقص را و صاف و متمایز است پس
 هر یک از این دو واجب متصف با اوصاف کمال و بری از نقایص خواهند بود
 و هر دو متصف که برای یکی از اشیان ثابت شود برای دیگری ثابت خواهد بود و حدس
 حاکم است آنکه هر دو چیز که در اوصاف هم این قدر شرکت داشته باشند التماس
 یابد و جنس یا در نوع با هم ترکیب خواهند بود **ثانی** که ممکن است ترکیبی دیگری کنند

در استنباط

و استنباط از این که هر یک از اینها آحادا هستند تا حق و اولی و ثانوی است و دلیل بر این حاصل آنست
 که اگر چه اولی و ثانوی باشند یکی از اینها را اولی و یحیى میکنند و یکی را ثانوی و راست بر مبنای اینها و نیز
 با هم در علت اگر چه در مابین اینها و یحیى اولی لازم یابد چه اولی و ثانوی جدا از هم
 کنند و یحیى و یحیى را یکست و اولی و ثانوی مانع است و می گذارد که یحیى کند و مانع است و یحیى
 صفتی دارد و اگر چه در مابین اینها و یحیى لازم یابد چه در مابین وجود شدن و یحیى را یکست و اولی و ثانوی
 متینا آنکه معارضه با اولی بکند و نکند و اگر چه در مابین وجود شدن و یحیى را یکست و اولی و ثانوی
 و نیز برای دلیل بر وجه طولانی در مقاله ملحوظه شده و در آن مقاله متعرض اینها که ظاهر آورده
 و جواب آن که در **ثانی** که در کلام امیرالمؤمنین علیه السلام در وصیت امام حسین علیه السلام فرموده هر که
 او را قیامت عظمی خواهد بود و نیز بر این است که تعبیر رسول یعنی در ستاد و پیغمبران تسبیح خلق
 بر ذات حق لازم است و در هر عصری و هر وقتی با کسی که مخلوقین اخبار از جانب پیغمبران
 میشود و خبر و گزارش دهند پس اگر چه متعدد بودی با کسی که رسول هر یک تسبیح خلق
 میانند و خلق را اعلام کنند که آن ترقی دهنده آمده اند یا بعین بگویند که از نزد این آمده
 آمده اند و بعین بگویند که از نزد الله دیگر آمده اند و تالی باطلی هر چه پیغمبری این خبر را بیاورد
 و این اعلام را **ثانی** که در کلام رسول یعنی مقیم مثل ندارد و حدس ندارد
 و مراد از مثل شخصی است که مانع در مصیبت دوی نمی باشد یا اوصاف هر دو مساوی باشند

یعنی شئی مانند آنست که در حقیقت با او ترکیب باشد و هر دو در یک نوع باشند و اما شئی
 اوصاف او بوده باشد و مراد از صفت در تمام شئی است که معارض شئی باشد و در حقیقت
 با او ترکیب باشد و در اصطلاح معلوم آنست که با امری وجودی مخالف است
 باشد و محلی یا موضوعی باشد و با هم جمع شود و حق تعالی هیچ یک از این دو نیستند
 ندارد و اما معنی اولی آنست که هر چه هست با او وجودی است و با او وجودی ندارد
 پس چگونه در وقت مساوی او تواند بود و اما معنی دوم آنست که حق تعالی در هر دو
دلیل بر آنست که معلول بدو معنی مستقل میشود یکی معنی لغوی که عبارت از
 بودن در عالم است و دوم معنی اصطلاحی که عبارت از آنست که چیزی را بطوری اجزایی
 باشد که صفت از خود جدا شود و باقی بماند و حق تعالی از هر دو معنی معلول است
 اما از معلول معنی اولی آنست که با او ترکیب است که معلول در حقیقت از برای چیزی است
 که جسم باشد یا صفات جسم باشد و حق تعالی نه جسم است و نه صفاتی و اما معلول معنی دوم
 آنست که سابق معلوم شد که معلول باین معنی از برای چیزی است که با او ترکیب میشود و از برای هر
 و حق تعالی نه جسم است و نه صفات و **دلیل بر آنست که حق تعالی با هیچ چیزی**
 متحد نمیشود و اتحاد عبارت از این است که دو چیز یک چیز شوند و اتحاد مطلقا
 باطل است بدلیل آنکه اگر دو چیز بود یکی الف و یکی ب بعد از اتحاد و حال از سر

بگویند

چیزی نیست یا الف وجودی و ب امری است یا یکی از اینان است و دیگر نیست با هر دو معنی
 و هر طرف شده اند و اما معنی دوم آنست که با امری وجودی است و با امری وجودی
 و با چیزی جدائی در شئی دوم نیز اتحاد است که با امری وجودی است و با امری وجودی
 میباشد و است که اتحاد است ان دو چیز معلوم شده اند و چیزی تا شئی موجود شده و این اتحاد است
 و از آنچه گفتیم ظاهر شد که متحد شدن دو چیز یا یکدیگر امری معقول است و مخالفه و این دو مسئله
 حقوقیه اند که گاه میگویند که حق تعالی در عین حلول می کند و گاه میگویند که حق تعالی با عاقل متحد
 میشود و همچنین صاف نیز میگویند که گاه میگویند که حق تعالی در حضرت عیسی علیه السلام
 حلول کرده و گاه میگویند که او متحد شده و **دلیل بر آنست که حق تعالی با هیچ چیزی نمیتواند**
 و حکما باین قائلند و شعبة ثانی باین معنی قائلند و طایفه معتزله از سنیان باین قائلند و
 و شاعره قائلند با آنکه حق تعالی با هیچ چیزی نمیتواند و بدو نفی و نیز از لوازم وجوب وجود است
 بدلیل آنکه واجب الوجود باید جسم و صفاتی جدا باشد معلوم شد و حرفی با جسم است با عوارض
 جسم و غیره و بدو نمیتوانند جدا شوند و حکمت طبیعی گذشت و دلیل نقلی بر این مطلب
 آنست که نه است که میفرماید لا تدركه الابصار یعنی هیچ جسم حق تعالی را در عالم نمیتواند کرد
 و احادیثی اصل بیت صلوات الله علیهم بر این منطرا است **و دیگر آنست که حق تعالی با هیچ چیزی**
 و احول است حق تعالی با هیچ رانسته متخلف صفات کمال است مثل قدرت و علم و غیره و لکن

نباید

مدعیان و محققین متکبران است که این صفات را باید بر ذات حق نهادند و این صفات را
 و قائم بذات حق اند و این را معانی میگویند و معتقدند که با آنکه چهار صفت بر نام ذات حق
 که آن هیئت و قیادت و عالیت و حیثیت است و این چهار صفت به وجود و بر مطلق اند و باید
 بر دانند و دلیل برای صفات را باید دانست که هر یک این صفات هرگاه موجود باشند با ذات
 خداوند بود و با آنکه وجود شق اولی و ثانویه و غیر این باطل است و هرگاه یکی از صفات باشد
 علی حق باشد و است و آن علت معبر ذات حق تمام نیست پس صدور از ذات
 حق تمام با سبیل احتیاج است با سبیل ایجاب اگر سبیل احتیاج است که در ذات و از برای
 تقدیر و اختیار و وجود خلق موجود لازم می آید که پیش از صدور و زودت و است باشد و
 قاعلی مقدم بر وجود مطلق است و این باطل است و اگر سبیل ایجاب باشد لازم می آید که حق تعالی
 نسبت به جمیع موجودات قادر و موجب باشد و ایجاب چنانچه دانستی نقص است و دلیل دیگر آنکه
 این صفات هرگاه موجود باشند با تقدم خواهد بود با حادث اگر تقدم باشد لازم می آید
 که تقدم استعداد باشد و مدتی غیر از حق تمام نبوده باشد و بطالان این را بعد از این بیان
 خواهیم کرد و اگر حادث باشد لازم می آید که حق تمام محل حوادث باشد و در اول متصف
 تقدیر و علم و غیر این نباشد و بطالان این حقایق ندارد و از غرایب اشاعره است
 که تکفیر حکای کنند از این راه که با ایجاب حق تمام و تقدم عالم نماند و وجود غیر و نماند

و مذهب

و مذهب است که علی از اشاعره تشیع می کنند که صباوی سه تقدم قائل شده اند و هر یک از این
 کافر و انبیه و اشاعره سه تقدم قائل شده اند و با اعتقاد خود کافر نیستند و دلیل بر طلال
 احوال آنکه سابق معلوم شد که هر میان موجود و معلوم عقیدت عقلی بود و باقی خود بر واسطه نمیکند
 و هر عقلی هم می باید که باعث و باعث و واسطه قرار می دهد **ک** و در دیگر بعضی دیگر از جمله
 صفات الهی وجود است یعنی بخشش و وجود مرآتیه دارد و باقی از مرآت بخشش که بخشش و
 بقیه در این دوزن منظور است و آنکه تلافی او بشود و یا آنکه مردم تفریق از یکدیگر با آنکه تواب
 از مرآت برسد و غیر آن و مرتبه کامله وجود است که عطا کند و عود خود از حدی منع کسی نشاید
 شخصی که باو بخشیده و تلافی خواهد و همچنین باید دانست که بخشش و حق که موقع باشد و
 مسلط نبوده باشد و مع کمال است و اگر مستلزم مسلط نبوده باشد بخشش با واقع نشود
 خواهد بود یعنی تمام و مطلق است که در بخشش نفعی از برای خود منظور ندارد و بخشش او
 موافق مسلط است و اگر نه بخشش و منع از عطا کند آن بخشش و منع از عطا کردن موافق
 مسلط است و آن بخشش و بخشش است پس خواهد بدهد و خواه بدهد خواهد و
 آنرا و اصل عصمت مانع شده که هوای او ان اعطی و ان منع یعنی حق تمام خواهد است اگر بدهد
 و اگر ندهد و در وقت که مراد از این عبارت همین معنی باشد که ذکر شد **و ک**
الحق یعنی به سزا و است از خلق و آنکه محتاج به چیزی نبوده باشد و حق تمام معنی مطلق است

و مذهب

که هیچ چیز اعتبار ندارد بجز آنکه اعتبار عقل است و عقل بر مبنای تمایز است **و اما در این باب**
و حکمت در معنی سبیل سبیل و یکی دانستن چیزها معانی و ادعای کردن کارها بر طبق حکمت
 و از این است که میگویند معنی حکم است که خداوند درست گردان است و معنی دیگر حکم کردن
 و زمان نمودن است و حق نام هر دو معنی حکم است اما معنی اول است که عالم تمام چیزها را
 و حکم که تمام چیزها را ماباشد و محتاج نباشد و نفی ما و از غیر باشد است که روشن بر طبق حکمت
 خداوند بود و اما معنی دوم معنی آنکه چون خلق نام عقل او پیدا و اما غیر از او است پس حکم را
 دارد و حکم عقلی از این است **و اما در این باب** **و اما در این باب** **و اما در این باب**
 که معنی صاحب و مالک بود است اما مالک معنی آنکه اعظم مراتب با و مافی است که ممکن
 باشد باشد و روشن بر طبق حکمت است و محتاج به غیر نباشد و هر چه از محتاج باشد و روشن
 که حق نام این اوصاف متصف است و دیگری این اوصاف متصف است و اما مالک کبر معنی
 آنکه هر چه جز او از این به پس مالک است **و اما در این باب** **و اما در این باب** **و اما در این باب**
 با آنست که هیت و ذات و صفات از این است و با آنست که قائم است بحفظ و تدبیر مخلوقات
 و با آنست که در قوام و وجود خود اعتباری غیر ندارد و همه را در محض خود و موجود و موجود
 و نصیب مستلزم هر این صفاتی است **و اما در این باب** **و اما در این باب** **و اما در این باب**
 مسائلی که مذکور شد معنی که اشیا و مسائل بران توقف دارد عقلی وجود و ذات

و اما در این باب

و علم و حیوة و ارادة و صدق افعال و اوله عقلیه با اشیا نمود و اوله عقلیه نمیتوان اشیا نمود
 در وجود واجب که استدلال کنیم بگوئیم که حق نام موجود است بدلیل آنکه پیغمبر گفته که خداوند است
 بحث می آید که پیغمبر بودن آن شخص و حق ثابت میشود که وجود الهی ثابت است پس ظاهر شد
 که اشیا و سبوت موقوف است بر اشیا الهی و اگر اشیا الهی توقف بر اشیا سبوت است
 باشد و اوله این بدلیل اشیا بدلیل عقلی باید بشود و چون معنی ظاهر شد که اشیا
 و علم و حیوة و ارادة و صدق بدلیل سعی نمیتوان نمود باید بدلیل عقلی ثابت شود و اما در این باب
 دیگر از صفات که اشیا و سبوت توقف بران ندارد و دلیل عقلی و دلیل عقلی هر دو قائم
 می توان نمود مثلا فی مرتب و اما اوله عقلیه ثابت میتوان نمود و از این جهت در ضمن
 بعضی از مسائل اشعار وجود عقلی شد و صرف در آنکه صفات الهی بعضی صفات سبوت است
 و بعضی صفات سبوتیه و صفات سبوتیه امور موهوبه عارضیه که قائم بذات و قائم بذات
 نیستند و باید دانست که صفات الهی مختص در این امور نیست و هر صفتی که کمال بوده است
 از برای حق نام ثابت است و صرف معنی که نقص بوده باشد از برای حق نام ثابت نیست
 و سلبان صفت و صفات الحیت و از این است که در او جمیع صفات بسیار است
 مذکور میشود و انقباض بر این صفات که ذکر کردیم از دو جهت است یکی از این جهت
 که مملای صفات و تعلیم بر این صفات بحسب فهم عقول این صفات و دوم آنکه این صفات

و بعد از آنکه
ستم و شک و
دشمنی مرید
نمودند

27

احتیاج به خبر علت و وجود جوهر مقدم بر وجود عرض است و باید که اول جوهر موجود شود و بعد از آن
عرض موجود شود پس صادر اول از عرض می تواند بود و مانند که جوهر باشد و چون معلوم شد که هیچ قسم
سهم و هیولی و صورت و نفس و عقل و صادر اول هم نمیتواند بود از جهة آنکه جسم واحد است
و مرکبات از هیولی و صورت و هیولی و صورت نمی تواند که صادر اول باشد چه مرکبات
از ای دور احتیاج به دیگر علت و نفس نیز نمیتواند که صادر اول باشد از جهة آنکه نفس
مفرد محتاج با استعداد بدن است پس وجود بدن مقدم بر وجود نفس است و نفس بعد از آن
و بعد بدن موجود میشود پس مانند که صادر اول عقل باشد و جواب از این دلیل سابقا
و در ضمن تحقیق آن مسئله که از واحد خبر از واحد صادر میشود ظاهر شد و در این مقام صافه
بر آن ذکر میشود که حق تعالی قادر مختار است و اراقة در وجود اشیا و جبریل است و صفا و اشیاء
سبوتیه و سلطیه از برای او ثبات است پس هیچ معلولی علتی که از جمیع محلات واحد باشد
نمادد چه سابقا و آنست که امکان معلول از علتی از محلات است و همچنین احتیاج به معلول
از اجزای علت است و اراقة قادر مختار از اجزای علت است و بر تقدیر استیم این مقدمه کنیم
که صادر اول شاید جسم باشد و ای که استدلال گفته که جسم مرکب از هیولی و صورت است
عقل داشتن و حرکت طبیعی ظاهر شد و همچنین آن مقدمه که استدلال گفته که نفس وجودش
موقوف با استعداد بدن است محض و عوی است و دلیل بدو اینست پس یکی است که صادر

نفس باشد چون حال را قبل وجود عقل معلوم شد که نام نیست باید دانست که دلیل عقلی بر عدم وجود
 عقل بر ظاهر نیست و از این جهت تحقق موقوف بر عدم است و در کتاب خبری که گفته که اما العقلی هم قیوم
 علی التمام و اذله وجوده را بطلان حمله حاصل شد آنکه دلیل عقلی بر وجود او نیست و اولی و حق
 است و در امور عقلی است صدمات اسمی که مختلف واقع شده و در بعضی واقع است که
 اول آنجه خلق کرده عقل است و در بعضی واقع شده که اول آنجه منزه از عقل است و در بعضی
 است که با عقل و اندر در بعضی واقع شده که اول آنجه منزه است و ظاهر این است
 که لا لفظ عقل این معنی که حکما میگویند مراد نباشد و معنی بیان این و در این مکان است که باطل
 شود که مراد از انوار نفس مجرد و ارواح بوده باشد و اول مخلوقات عالم ارواح باشد
 و بعضی مقدس حضرت مقدم بر همه خلق شده باشد و مقدم بر همه ذات که اصل هر ذات
 خلقی شده باشد و بعد از آن مرتبه خلق صفات مختلفین باشد و مقدم بر همه عقل که بر
 صفات کمال است مخلوق شده باشد و استقامت علم و در باب حان دانستن اخلاق
 دینی که ذکر میکند صغیر است و معنی از علم و انما عقل گرفته اند بر اینکه انلاک و انلاک
 و ماه و کوکب مرادند و حیوة نذا و ند و نفس یا طلقه یا اخصا متعلق نیست
 و در باب قدم عالم که حکما و مشائیین بدان قائلند و اصل اسلام بلکه اصل عقل تمام است
 بعد از عالم تا نیکند و از اخلاقون هم که در اسس حکما و استقامتین است و تمام عقل

ش

که دلیل حکما و مشائیین آنکه عالم وجودی ممکن الوجود است یعنی موافق است و از علت باقی است اما
 اگر قدم باشد لازم می آید که عالم قدیم بوده باشد چه مخلوق معلول از علت یا نه یا نیست حتماً
 گذشت و اگر حادث باشد آن حادث هم علت خواهد بود عقل کلام در علت حادث میگویند که علت با علم
 یا حادث اگر قدم باشد لازم می آید که آن حادث هم قدیم باشد و باطل است چه در حق شده که آن حادث
 است و همچنین لازم می آید که عالم قدیم بوده باشد و اگر علت از علت حادث باشد عقل کلام در
 او میگویند همان دستور که در کتب سابقین با عقل علت از غیر آن آیه میروند و امری ندارد و باطل
 می رسد که بالاتر از آن علت نبوده باشد و رتق اول است پس لازم می آید و باطل است پس
 پیش از این ظاهر شد و در رتق قدم آن علت قدیم خواهد بود و از علت نهایی دیگر هم قدم خواهد بود
 و عالم هم قدیم خواهد بود و بواسطه این دلیل وجود متعدد و رتق مذکور است و انکشاف
 یکی در این رساله میشود و آن اینست که شکی نیست که حادثی در عالم موجود است و این دلیل
 در آن حادث است و جوابی که شما میگویند ما هم میگوییم بیان این سخن آنکه شما در جواب میگویید
 که حادث که ما لازم رسد از جمله علتش گذشتن قطعه مانی بود که حادث بعد از گذشتن
 آن قطعه موجود شد و گذشتن آن قطعه موقوف بر گذشتن قطعه پیش از او بود
 و همچنین گذشتن هر قطعه موقوف است بر گذشتن قطعه پیش از او و مثلاً از دیوار حادث
 شد و وجودش موقوف بر گذشتن زمان و سرور نبود یعنی موقوف بود بر اینکه زمان

در هر دو مورد شوم که در گذشته زمان در هر دو مورد شوم که در گذشته زمان در هر دو مورد شوم که در گذشته زمان
 و گذرد و همچنین از اینها نیز زمان اول ندارد و ما نیز در جواب همین حرف را سکون و حرکت
 فاعلی می گویم که زمان اولی ندارد و مشق از هر قطعه از آن قطع دیگر بود و زمان اولی
 خارجی می دانیم و شما هم زمان را موجود در خارج می دانید پس موجودی قدیم بجز از ذات
 حق نمی لازم می آید **و در اینجا** این سخن آنکه در دلیل حکما که ذکر شد بعد از تسلیم این مقدمه
 لازم می آید که زمان قدیم بوده باشد و سکون را مدعا این است که موجودی در خارج غیر
 از ذات حق نمی تواند باشد اما زمان با اتفاق حکما و سکون موجود خارجی نیست و اولی
 که عقل از او اشتقاق می کند پس قدیم زمان صفات با عرض ایشان ندارد و عرض که باقی
 ماند این است که زمان را عقل از چه چیز اشتقاق می کند حکما را عقیده اینست که زمان
 مقدار حرکت فلک است و از قدیم بودن زمان لازم می آید که حرکت قدیم باشد و فلک
 هم قدیم باشد و سکون را عقیده آنکه زمان از بقای ذات حق قدیم مستخرج میشود و از آن
 حق قدیم حجت آنکه عقلی اشتقاق زمان کند کافی است و ما در حق حرکت طبیعی بیان کردیم
 که قول حکما که زمان را مقدار حرکت فلک می دانند دلیل ندارد بلکه دلیل بر عدمش
 قائم است و از آنجه که تمیز ظاهر شد که دلیل مذکور بر تقدیر است که تمام باشد یعنی بقول
 حکما ندارد و قدیم بودن فلک را موجود بودن قدیم از او لازم می آید **و در اینجا**

در اینجا

در اینجا

در اینجا

آنکه اگر عالم حادث باشد جمیع شئی بعد از عدمش ظاهر شود از جهت آنکه همه ماضی این که شئی بوده
 و بعد از آن هم رسد پس عدم ماضی هر چه در شئی مقدم است این قسم تقدم نقضی آنکه سابق
 و لاحق با هم در وجود جمع نیستند و چنین تقدیمی بدون معقول زمان مستوفی پس باید که عدم
 عالم در زمانی باشد پیش از زمان وجود او پس لازم می آید که پیش از وجود عالم زمانی بوده
 باشد و جواب را این دلیل از آنجه در جواب دلیل اول ایشان که تمیز ظاهر شد چه از این دلیل
 و باقی از این لازم می آید که پیش از وجود عالم زمان بوده باشد و دانسته که زمان موجود
 خارجی نیست و اشتقاق از انقیای ذات حق قدیم است پس لازم می آید که ماضی بجز از ذات
 حق قدیم موجود باشد و ثابت شد که عده دلیل حکما این دو دلیل بود که بنویسند که قدیم
 مذکور شد و چون از جواب شبهه ایشان مانع شدیم و ذکر دلیل حدوث عالم می نایسیم
 و دلیل بر حدوث عالم عقلی است و هم نقلی **اما در اینجا نقلی** آنکه جسم عالم متفکک از حرکت
 نیست و هر چه که عالی از حواشی می باشد حادث خواهد بود نتیجه می دهد که عالم
 حادث است اما بیان صحتی از این حجت که جسم عالی از مکان و عالی از زمان و عالی
 از وضع نیز نیست چنانچه در حرکت طبیعی گذشت و اگر از وضع و امر منع خود استقلال
 نماید متحرک است و آساکنی است پس جسم از حرکت و سکون حالت نیست و حرکت
 و سکون هر دو حادث شده اما حدوث حرکت از جهت آنکه حرکت چنانچه در طبیعی معین

گفت حرکت از آنجا که با هم در وجود نیست پس هیچ روی از حرکت نمیتوان داشت کبریا شهادت
 نباشد و هرگاه در مبادی متکامل مصادف خواهد بود و اما حدوث سکون الیها اگر سکون اندک
 باشد که در آنجا نباشد پس در آنجا سکون در آنجا نیست و اما الحقیقه معلوم آنکه هر جسمی
 حرکت را در آنجا است و ممکن است که سکونش بر طرف شود و حرکت کند و اما بیان کردیم آنکه
 هرگاه جسم متکامل در مبادی متکامل متناهی است و اینها در مبادی متکامل
 باطل بود و اما افعال تسلسل چه پیشتر گفتند که در آنجا اولی افعال تسلسل در امور
 موجوده میکنند و اما هم در وجودی باشند و اما متناهی باشند پس لازم آید که عدد
 حوادث متناهی باشند و هرگاه عدد حوادث متناهی شد یک حادثه اولی حوادث خواهد
 که پیش از او حادثی نباشد و لازم می آید که عالم پیش از آن حادث موجود نباشد چه در آن
 که عالم حاصلی از حادثی نیست و لازم آید که عالم با تمام حوادث باشد **در باب افعال و عدل**
 در این دلیل عقلی است سیاقش آنکه بتوان از حقیقت بعضی صلوات علیه السلام و علیه
 که عالم حادث است و ابدات و حادثیه و الیه بر این صیغه بسیار است و اصل اسلام بلکه
 هر که بلیه قائل است اتفاق حدوث عالم را در خدا صلا کلام الیها حدوث عالم اعمای اصل
 اسلام است و ضروری دین حق است و منکر حق منکر باطل ضروریات کلام است
 و چون این مسئله را مسائل است ضروری زاید عقل او که شد **مسئله پنجم**

در افعال

در عدل و در افعال عدای تمیز و این مسئله چند مسئله دیگر می شود **مسئله اول** در حق تعالی
 افعال آسان و معتدله راست که حسن و قبح افعال عقلی است یعنی عقل می گوید که افعال عقلی است
 و اما عقلی مستحق مدح است و بعضی افعال سبع است و اما عقلی مستحق مذمت است و حکما نیز با بیان
 و این قول منطبق اند و بحالت در این مسئله است و اما آنکه که تا نماند با نیکه میان افعال در حقیقت
 و عدی تفاوتی نیست و بنای خوبی و بدی بر شریع است و عقل را در آن باب هیچ معنی نیست
 و اگر شریع بر مبنای که صدق حوسه و کذب بدیهی تفاوت و تفرقه میان راست گفتن و دروغ
 گفتن نبودی یعنی اگر در شریع وارد نبودی کسی اگر راست میگفت هیچ کس تجسب و مدح او نمیکرد
 و اگر دروغ می گفت هیچ کس ملامت او نمی کرد و این نزاع از جمله نزاعهای سهو و ادعوی است
 که این مسئله قائلیت نزاع ندارد و قول استماعه خلاف مدحیه کل عقلاست هیچ شک نیست
 که کلی اصل دنیا اما آنکه مذاهب و ادیان امتیان مختلف است عدل و اصال و صدق را
 خوب می دانند و فاعل آن را مدح می کنند و وجود را از ادیان و دروغ گفتن را بدی دانند
 و فاعل آن را مذمت می کنند و اگر بنای مدح و مذمت بر شریع نبودی ما اینست که آنان که
 شریع قائل نیستند هیچ تفاوت میان راست گفتن و دروغ گفتن نکند از آنکه عدل
 وجود است و اما آنکه و شکی نیست که کسی که عقل را ندانست ضروری دانسته باشند
 حکم می کنند که عدل حوسه و ظلم بد است و عدل را مستحق مدح می دانند و ظلم را

مستحق مدقت و انظار و گشت که معلوم کند که در مرتبه جدا و رسته و بالذات مستحق مدقت
 و قول اشاعره تا بل شیلون نسبت و باید دانست که افعال و انشاءات حسن و غیره مختلف اند
 بعضی را عقل بدیه حکم می کند که حسن اند یا قبیح و بعضی را بطور اتمی و ران می کند که حسن اند
 یا قبیح مثل حرف راست که منشاء و سبب آن هر یک می شود و مرتب و دروغی که سبب نفع کسی
 که عقل بعد از اتمی حکم حسن و قبح می کند و بعضی افعال منافی است که عقل را هیچ راهی را علم
 باقی نیست و بعد از ورود شری می کند مثل روزی که از راه رمضان و روزه اول سوال
 که عقل پیش از ورود شری حکم بخیر و بدی می دهد که از این دو جنبه که اما بعد از ورود
 شری حکم می کند که البته روزه امر ماه و منافع حقیقی است که از آن جهت خداوند تعالی
 او را واجب کرده و روزه اول سوال جهت بدی داشته که خدا او را حرام کرده **و اما**
 در بیان افعال عباد و مذاهب مشهوره در این مسئله سه مرتبه است **اول** در بیان
 اشاعره که میگویند اراده و اختیار مادی و عقلی مادی دارد و مادی مادی عقلی مادی است
 و فاعل عقلی مادی است و مادی را هیچ عقلی در عقل مانیست **دو** در بیان قول معتزله که میگویند
 که مادی عقلی مادی است و عقول مادی را مانیست و قدرت مانیست است و عقول را
 در عقل مانیست و عقلی مانیست **سه** در بیان مانیست که میگویند که عقل مانیست و اراده مانیست
 خداوند است و اما از آن موقع خداوند نشده و توضیح این قول را بعد از این خواهیم

حکم

اشاعره

مورد اما قول اشاعره شاست و مطلقا نشی بر هیچ مانی عقلی نیست چه در عبادت و عبادت که عقلی مانیست
 یا اراده و مادی مادیست و همه اهل تراز سلطانی و کار حکم مانیست می کنند و مدعی برینند
 و مدعت بر بعضی افعال می کنند و بعضی مردم را مستوجب رعایت بر بعضی کارها و بعضی را مستحق
 عقوبت بر بعضی کارهای مانیست مثلا اگر شخصی در عظام داشته باشد و هر دو کاری که حسن است
 باشد جز مادی که از آن دو عظام کاری را که در پیوسته باشد و اقامت حرف کند و عقلی او را در
 و عظام دیگر مطلقا مستوجب حرمان اما نشود کار را که فرموده اند بخانه او و در عظام اما عظام
 اول را انحصار می کنند و میگویند که لایق رعایت است و عظام دوم را ملامت می کنند و میگویند
 که مستوجب عقوبت است و اگر عظام اول را کسی جز برای این می داشت که کار را که اما فرموده
 بخانه او و عظام دوم را کسی نمی گذاشت که کار فرموده را عقلی او و عظام اول را مدعی می کردند
 و مستوجب رعایت نمی دانستند و عظام دوم را مذمت می کردند و مستوجب عقوبت
 نمی دانستند و همین مثال که ذکر شد در مانیست و مانیست است بر مادی چه اگر عقلی مانیست
 عند بنودی میان این دو عظام بر مانیست اول با است که هیچ تفاوت نکند از این عظام اول
 کاری نگردد و عظام دوم در هر دو فرض مجبور بوده بلکه در هر دو فرض مانیست فاعل عقلی
 عظام اول بوده و از برای عظام دوم کاری نگردد بجهت اشاعت این قول محتاج به ذکر نیست
 و اما قول معتزله قطعا لایق است بر مانیست چه عقلی از افعال نیست که مانیست بر مانیست

منته که مقدر و ماضی خود باشد مثل الکلیه است بقوت دشمن ماضیه و او را کول
 و هم رسیدن مانع از خوردن و شک است که قوت ماضیه و وجود خدا و ماضی مقدر
 ماضی فعل ماضی پس چون توهم توان نمود که منته در کار خود مستغنی است و چون عظاما
 این دو مذهب ظاهر شد حقیقت مذهب ماضیه و ماضی کلام انسان ظاهر گردید
 که بعد خود کار را داده خود میکند اما اسباب و آلات فعل ماضی و ماضی
 که ناز میکند ناز را او را داده خود کرده اما تحت بدین قوت و استیلا بر فعل ناز
 و هم رسیدن تکالیف که در آن ناز کند و جامه که به پوشد و ماضی هم رسیدن که ناز کند
 که او ناز کند کار خداست و دور نیست که مدبر ماضی را اهل بیت تحت سلطنت
 که مرسومه اند لا یموتون و لا یفوتون علی امر بین امرین همین معنی مراد بوده باشد یعنی حق تعالی
 جبریه بدان کارها نکرده و اختیار را با الکلیه انسان نگذاشته بلکه امری است
 میان دو امر یعنی اراده فعل انسان است و اسباب فعل انسان است و اراده
 متواتره در عظاما قول بجز که اشاعره قائلند و عظاما قول بنفوس که معتزله
 قائلند و اردسته **مسئله دیگر** در بیان افعال الهی از سابق معلوم شد که افعال
 بعضی متصرف بحسن و بعضی متصرف بقبحند و معلوم شد که ذات حق بقیم عالم است
 تمام اشیا و حتی مطلق وجود محض است و نقص بر او جایز نیست و از این مقدمات

ظاهر مراد

ظاهر میشود که اشیا از متصرف بحسن است و فعل شیع از او صادر میشود و بعضی شیع از کسی که صادر میشود
 با از متصرف است که ماضی است و می نماید که آن فعل شیع است و فعل بر جزای تم جاز نیست و از متصرف است که
 اختیار نکرده و آن کار شیع دارد و ماضی که دارد و ماضی که نکرده و ماضی که نکرده و ماضی که نکرده و ماضی که نکرده
 حقوق مطلق و مواد محض این معنی متصور نیست باید دان این امور کار شیع می کنند و این معنی غایت حق ذات
 حق کما از حق بر حق است پس ظاهر شد که فعل حق هم متصرف بحسن است و ماضی این میان ظاهر میشود
 که نکرده فعل حسن می نماید و نکرده البتة حسن نداشتند و نکرده از اعتبار حق تم صادر شده و نکرده
 هر حسن جز بر ماضی و لسان و عقل یعنی را ببقیه و حسنش را و اندوخته را بنظر و ماضی او را و
 حسنش را میکنند و نکرده و از او را و حسنش را ماضی است اما محلا ماضی و دلیل که در کس و ماضی و ماضی
 می دانند که التمس راننده اما از غیر عقل او را و حسنش می تواند نمود **مسئله دیگر** ماضی
 بحسن و قوت عقل که مذهب حق است میگویند که بعضی افعال بر حق و واجب است مثل افعال و بعضی بر حق
 مثل عدم وجود و ماضی انسان را تشیع می کنند که هر معنی دارد که بر ماضی انسان امر واجب است اما افعال
 امر جایز نیست ماضی تم تبیین افعال امر متحقق مدع است و افعال امر ماضی است و حق است که ای
 تشیع صورت ندارد چه حال از او بیرون نیست یا تشیع از راه معنی این عبارت است با از راه اعط که
 چه را ماضی عبارت تعبیر میکنند اگر تشیع انسان با اعتبار معنی است و ماضی انسان است
 که مراد از این که گوئیم که ماضی بر حق و واجب است این است که کسی معاد الله را واجب کرده و او را

عظیم

معموده بلکه از آن موجب لزوم است بعضی از حق تعالی که از ضرورت نمیکنند و لازم دانست و اولی
آن معلوم شد و مراد از آنکه فعلی تصحیح بر او مایه نیست این است که هر که در او دارد بلکه مراد از آن است
که البته نمیکنند و لازم است که نشود و همچنین استحقاق مدح معنی بدست و هر که در آن است و در کتب معتبره
میگویند که حق تعالی نمیستحق حمد است و حمد بخیر از تنای بر فعلی اختیار می نماید و همچنین در
استحقاق ذم و اگر استحقاق استیفاء باعتبار اطلاق این الفاظ باشد آن هم غلط است چه اطلاق بطریق
این الفاظ در کتاب مجید شده مثل آنکه میفرماید و علی الله نقصد السبیل یعنی رجعت لازم است
و از آن راه است و مثل آنکه میفرماید و کان قضا علینا ان نضل السبیل یعنی لازم است بر ما یاری
و از آن توان و میزان اوقات **مسئله دوم** حکا و سایر باطنی بحسن و قبح عقلی قائلند که اصل حقیقت
و اصلیت و مراد از اصل با اصل نظام کلام است و اصل حال شخصی و حکا اول و لازم می آید
و میگویند که در آن حقایق هم دارد که اصل نظام کدام امر است و اگر او نشود خلق در نظام
کلی واقع میشوند آن امر صادر و میگرد و از این جهت میگویند که اگر امری شرعی قایل باشند و مستلزم
حیرت کثیر باشد و در آن امر جایز است و مستور است که حکا میگویند که سبب قلیل از جهت حیرت کثیر
جایز است و بعضی از سبب این اصل بحال شخصی لازم می آید و میگویند که هر کس هر چه از آن
از برای این اصل باشد آن امر واقع میشود و حق در این مسئله قول مشکلی است اما باین نحو
که آنچه صلاح حال هر شخصی بود و باید و مستلزم مفیده نبوده باشد البته از جناب حق تعالی

صادر میشود

صادر میشود و باینش بعد از اطلاع بر مسائل سابقه ظاهر است جدا می آید که حق تعالی در حق تعالی و در حق تعالی
آنچه حیرت شخصی بود و باید و اگر امری غلط ظاهر شد و باید و آن شخصی نیست از این راه
خواهد بود که آن امر را به نفس منبذ و یا مستلزم مفیده نبوده و آنچه حکا گفته اند باینجا ظاهر صورت
نماید و چه حکا را دارد که از حقایق هم سر صواب و گرد و بجهت رسانیدن چیز بسیار و ضروری رسانند
و اگر کتب و حقایق کلام استیفاء بکنند بخوبی که مستلزم مفیده باشد معنی و بکرات **مسئله سوم** قائلین
عین و قبح عقلی قائلند و آنکه لطف بر حق تعالی و اصلیت و ظاهر کلام شیخ ابو علی و کتاب شفا است
که موجب لطف قائل باشد چنانچه بعد از این اشاره بان خواهد شد و مراد از لطف امری که بکرات اطلاق
نموده بیک کنند و از معنی ذکر کنند اما بعد از این اشاره بان خواهد شد که هرگاه کسی خواهد که در این خانه او بسیار
امر حیرت بکنند که در وقت ذیل ما مددک و باید شود تا آمدن انسان تر شود اما چنین بکنند که او را
چون کند و ملحق با مددک کند لطف عبارت از آن امور مذکوره است و دلیل بر وجوب لطف آنست
که هرگاه کسی که بر خواهد شد و بداند که اگر فلان امر را بکنند آن کار واقع خواهد شد و آن امر را
نکنند تا نفس عزیز خود خواهد بود البته آن امر را خواهد کرد چه نفس عزیز شیخ است و شیخ بر حق
حاضر نیست و که لطف اطلاق میشود بر انبیا و معنی و تحصیل چیزی از برای بنده که بنده بان
محتاج باشد و در تحصیل کالات و رسیدن سعادات و این غریب معنی اول است و از دلیل
معنی اول که مذکور میشود ظاهر میگردد و باید دانست که لطف را منقسم بدو قسم می کنند

یکی لطیف که فعل مؤنث است و دوم لغفت که فعل صداد است اول مثل آنکه در سل می فرستند
 و اولی تعیین کند و دوم مثل آنکه جانی را امر می یزد کند و یکی را شکر باید و اولی بر حق لازم است
 که بکند و دوم لازم است که بر خلق واجب سازد و شاکره و و این مسئله مخالف است و اعتراضات
 در این مقام می باشد مثل آنکه هر کسی را یک فرشته یا دو کوی که همان امر را یکی است بطاعت
 خداوند بود و لطیف است و حال آنکه فایده نشده و موافق اعتراضات است و در تحقیق و دلیل
 این مسئله است که در لغت سه شرط است **یکی** آنکه حسن داشته باشد **دوم** آنکه
 مفصل باشد **سیم** آنکه بعد از آن وجود برسد و افعال نیز بر سه قسم است **یکی** آنکه
 عقلی باشد بعد از نظر و فکر حکم کند که این شرطها در او موجود است **دوم** آنکه بعد از
 رأی او حکم کند که این شرطها در او موجود است **سیم** آنکه حکم بعد از نظر و فکر حکم کند که این
 جز می دانیم که بر حق نم لازم است که بکند بلکه سابق و پس از او حکم کند و در شریعت
 را امر می دانیم که واقع نمیشود و شریعت را امر می دانیم که هیچ طرف نمیکند و عنوان شریعت هم نمیکند که اگر
 داخل قسم اول است البته واقع میشود و اگر داخل قسم دوم است البته واقع نمیشود **سازد**
 آنکه افعال الهی معقل یا غیر معنی است باید دانست که فعلی را فاعل یا اختیار می کند یا غیره در
 آن فعل را او می داند اگر غیره داشته باشد اما آن فرض می شود مقصود با ذات است یا آن فرض
 محبت فرض و دیگر تحصیل می کند و در این شقی باید که آنرا غیر فرض می شود که مقصود با الفا

باشد پس حقیقت فعل اختیار بود و قسم است یکی آنکه فرض می و اصل ندارد و دوم آنکه فرض می و مقصود
 را در افعال الهی را شاکره از مقوله شکر اولی می دانست و اصل حق از قسم سیم دوم می دانست و دلیل قول
 ایشان آنکه فاعل مختار هرگاه فرض می شود و دانسته باشد معنی صحت خواهد بود و معنی
 و هیچ بر حق تم جاز نیست و اولی نقلیه از کتاب احادیث برای بسیار است و باید دانست
 که فرض می فاعل یا امر است که با و عاید می شود اما امر است که بغیر عاید می شود و در افعال الهی فرض
 محبت او عاید می شود و بلکه فرض می رسد پس این فاعل است **مقتضی** و در این چند
 مقصود است **فصل اول** در بیان وجوب شکر و انبیا بنا بر طریق عدلیه و نقلیه محبت
 و تبع معنی صفاتی است که لطیف لطیف است هم عقلی حکم کند که تحصیل کمال آری بعلم علی است
 و در هر یک از اینها آری نتایج مختلفی است اما در علم محبت آنکه عقل مدح حکم کند که عقل در
 از سالی عاجز است و اختلافات میان علما و در سالی عقلیه که ملاحظه می کنند فرض می کنند
 که غلط بسیار میشود و حکم می کنند که غایت لطف از جانب الهی است که شخصی را در علم مرتبه
 بسیارند که غلط در سالی کنند و معلوم با و الفا فریاد و او را بارش خلق از جانب
 مقرر سازد تا خلق را هدایت کنند و تعلیم جاهل نماید و کسی را که شبهه نبوده باشد
 جزای شهادت را بدهد و هدایت براه است بسیار و در او مادی و ظاهر است
 که عمل بر حق مابین است که بدانند که کدام عمل مؤنس و سب سعادت میشود

و تحقیق چند ظاهر میشود که فواید مستور نیست و مکار و مکملین بعد از یکدیگر بسیار تمام نمائند
 و از جهت تشرف باور و از جهت کلام ایشان مقدری و گریه میشود اولا اینکه اثبات نبوت بعد از
اثبات الحقت و بعد از اثبات صفات کمال میشود و باید که اولی قاست شود که موقوف به صفات
 حیاتی جابر نیست و اولی نمیتوان دید و غیره و ثانی است که اگر چه اینها که در بدیهه مابین
 بودی احتیاج به بیان و نقل نبود و اگر چه حکم بنوعی حکم مبنی بر نبوت که از راه
 رسول بر او واجب آمد و دیگر آنکه رسول و امام باید از او بالحق مودب باشند و افعال و احوال
 ایشان موافق حق و راستی باشد و این عبارت از این است که باید معصوم بوده باشد
 و دیگر آنکه رسول و امام باید از جنس بشر باشند اما در صفات کمال از افراد بشر متمایز باشند
 و دیگر آنکه هیچ زمانی خالی از نبی و امام نیست و دیگر آنکه باید بر اهل حق و اخص بر حجت
 مرتب مودب باشند و دیگر آنکه باید دانا باشند و کار ایشان از روی علم و دانایی
 بوده باشد و عاجز و جوان مثل نباشند و بنای عدالتی که در خلق می نمایند
 بر علم باشد و دیگر ظاهر شد که عقل باور آن عقلیه حکم بوجود نبی و حجت در هر زمانی میکنند
 اما قیاس آن نبی و حجت حکم عقل نمیتواند بود یعنی دلیل عقلی بر این قائم نمیتواند باشد
 که حق نم نکان شخص را باید که بفهمد و بلکه بدلیل صانع باید نبوت او معلوم شود
 و دیگر حسن تکلیف عقل ظاهر شد چه معلوم شد که هرگاه انسان را اموری میدهد

و تحقیق

باید که با امور و چند رساله و عقل او را از این امور قاضی باشد لازم است که حق هم مقتضای حکمت
 او است و ایشان باید و دیگر امور بسیار بعد از قاضی ظاهر میگردد و اشاره به بعضی از آن خواهد شد
فصل دوم در صفات نبی چون نبی و امام در صفات و سایر آنچه ذکر میشود مشرب میکند و در این فصل
 و تعلیمات بعد احوال نبی و امام مذکور میشود و چون ظاهر شد که نبی تحلی است که موقوف بر این نبی
 خلق نرساند و امر با حق ایشان کرد و اندوه و از میان خلق بر یک پایه و طایع ساخته ظاهر میشود
 که آن شخص باید که افضل از امت خود بوده باشد و عقل صریح حاکم است اما که تفصیل مضمون عبارت است
 و تبحر است که حق نم کسی را بر ما بداند که تمام احکام و احوال اطاعت شخصی را بداند که آن شخص مطیع بر او ترجیح
 داشته باشد و در حکمت طبیعی اشاره شد که عمل ملکات نفسانی که کمالند و احوال ملکات
 و جماعت و عدالت پس باید نبی و امام مصنف باین ملکات باشند و باید که در این ملکات
 مصنف بفرموده اعلی باشد و کسی از او شجاع تر و جواد تر و عادل تر و عقیف تر نبوده باشد و الا
 تفصیل مضمون لازم می آید و دیگر در این رساله مکرر مذکور شد که اسراف کالات نوع است اسراف
 و امام اسراف از حاصل است و هر چند علم بیشتر باشد اسراف بیشتر است پس باید نبی و امام
 اعم کل رعیت و است خود بود و باشد و اگر نه تفصیل مضمون و ترجیح بر جوی لازم می آید و در
 حدیثی که نقل شده است اشاره به صفات صانع شده و چون علم اسراف کالات و منیع سعادت است
 در این روایت تصریح بیان شده و همچنین در آیه کریمه که میفرماید ارفع لحدی علی الحق ارفع لحدی لاهوتی

لا ان غیر ایشان در تشریح این مقامات چه ترمیم است و این است که در ترمیم استقامت احکامی
مورد میاید که با یکدیگر هدایت را موقوف کند احوال و اول است متناهی که هدایت نباید از
هدایت نکتند یعنی کسی را که هدایت کند باید تابع شود که کسی را که هدایت از دیگری میکند و
آنکه عقل صاف است ترجیح یکدیگر هدایت کند پس ظاهر شد که علم ترجیح دارد بر عالم پس بطریق
اول بر جاهل ترجیح دارد و چون سبب ترجیح حکم عقل است بقیه تفصیل بمقتل حکم سایر کالات
سبب ظاهر میگردد و دلیل واضح بر این معانی که در کتب حکایت خلفت حضرت ابوالشیراز که در زمان
مجموعه گردیده و مجمل از آن عبارتست از مقام دیگری شود که چون از حضرت شالی خطاب آن عامل
و الاضلیف و در رسید یعنی بدستی که من فراری و هم در زمین خلیفه و جانشین ملائکه
از حضرت طلب بدیع شیشه که ایشان را روی داده بود و عرض کردند که آیا کسی داد و در وجه تعبیر می کند
که صادر در زمین کند و چون با حق دیند و ما تسبیح و تتریز بنویسیم یعنی این کارهای را
از ما سر نمیزند جواب ایشان فرمود که من علم دارم بچیزی که شما علم نال ندارید و بعد از آن
حضرت آدم را تعلیم اسماء فرمود و ملائکه خطاب شدند که اسماء این چیزها را بگویند
و ملائکه بجز اعتراف نمودند پس بحضرت آدم هم خطاب شد که ایشان را تعلیم اسماء بکن
و بعد از آنکه حضرت ابوالشیراز تعلیم اسماء فرمود ملائکه خطاب شدند که آیا من بشما نکتم
که من اموی چند از سواد و ارضی که بر شما پیوسته است و ام ایامی که در این

مطالع

مکات نامی کند بر ظاهر میگرد و کثرت ملائکه غیر از این نبود که با وجود آدم و اختلاف کردن ترجیح
در وجهی میاید و آن ترجیح است از حکم علی الاطلاق و جوابی که حضرت شالی در حق ایشان فرموده این بود
که او اعلم از شماست و شما را با حکم امور است و ترجیح آن بر شما و حکمت مزور است پس دلالت نمود
بر اینکه ترجیح دارد و دلالت کرده که عت الهی که خلیفه و جانشین او در زمین باشد و با حکم امور
باشد و الا اعتراف ملائکه دارند و جواهد بود که با وجود ماجر را او را ملقب نمودی و همچنین این حکایت
دلالت کرد بر اینکه عالمی که خلیفه از من باشد سر یکد معیت معیت و و علقی که از او که از او معیت
سردند و الا اعتراف باقی خواهد بود که اگر چه او اعلم است اما از او معیت سر میزند و از ما سر
پس از این جهت ما بر او ترجیح داریم و **و نکر** از صفات نبی و امام است که معصوم باشد و خطای
و سهو و سیاه بر او عابر نباشد و دلیل بر این آنکه از سابق ظاهر شد که نبی و امام باید در کالات
در مرتبه علیا باشند و کسی که خطایا سهو و سیاه بر او عابر نباشد و این مرتبه نخواهد بود
و نکر از حکایت حضرت عیسی علیه السلام ظاهر میشود چنانچه بان اشاره خواهد شد و **و نکر**
آنکه کسی که خطایا سهو و سیاه بر او عابر نباشد اعتراف بر عقل و قول او عیان میاید نخواهد شد
و احتمال میرود که هر چه را که گوید و کار را که کند عطا باشد و سهو و سیاه روی داده باشد
و بر قدری که در بعضی از اقوال و افعال مجرم کنیم که این از این باب است و باب فی احوال
نیز بود و عرض آن ارسال بجای می آید پس حکم علی الاطلاق باید تحت خود را تابید و نقیص

در باب که مرکب معانی نکرده و عصمت داشته باشند و چون ماده عقلیه و جبریت صفت ظاهر کرده و
لازم است که این که ظاهر بود لالت بر موقوع منطوق و سبب از احیای کند تا دلیل نماید و این که
مقام تعلیل کلام در آن نیست و دیگر بحث الحی و چنانچه در صفت قرار است باید در سبب قرار باشد
و طعن در سبب از متون نمود و آنرا و احکامات او از طعن منزه باشد و دلیل آن از سابق ظاهر
و پنج اصولی که رئیس مکتب در این مسائل باید را اکثرش موقوف است و توضیح کرده که راجع است
و غلط جایز نیست **مقاله ششم** در طریق شناختن حجت الحی جزا و سبب و عواید امام طریقی است
ایشان کی است که کسی را حق نعم العام نماید یا نحو می نماید که آن شخص یک و غیره چنانچه
و دیگری و باشد که او حجت حق است و این طریق هدایت است و در حق یکی از اشیاء تحقیق است
و طریقه دیگر نظر و کسب است و این بحث ظاهر سه خواست **اول** آنکه از اوصاف و اختلاف
و اعمال او استدلال کند چه هرگاه کسی متبع حال شخص میکند و معلوم نماید که این شخص کلام است
و ابرو و الحی دارد و عالم با مود است و خطا و سهو و لسان از او ساجح میشود و آن شخص
و دعوی نبوت با امامت کند چنانچه کند که در دعوی خود صادق است **دوم** آنکه
پیش سابق با امام سابق جزا و نبوت و امامت او داده باشد از جهت آنکه ظاهر است
که اینها و افتخار معصومند پس چنانچه خبر او مدعی و صدق است **سوم** آنکه ظهور
بر دست او و مراد از مجزه امری است که عقل حکم کند که این کار و لیس نیست و نوع بشر

در این

آنکه در این کار عاجز اند و وجه دلالت مجزه بر نبوت است که اظهار مجزه بر یکا و ب عقلا متبع است
و تسبیح و صفا جاریست پس باید که در دعوی نبوت صادق بوده باشد **مقاله هفتم**
در اثبات نبوت حضرت حاتم النبیین صلوات الله علیه و آل و دلیل بر نبوت آن حضرت از سه نحو
بر می آید و اولیها اصل است اما بخواند از مجزه آنکه توانست معلوم که کلام او از سبب است و وجود
و نصایب و سایر دلیل که معاصران حضرت بودند همه با او معارض و در این بود و دلیل که نصیحه
و عیبیه از جهت او بیاورد و دلیلی که کتاب از او سالی بر سبب امتحان و اراده التزام سوال
می نمودند و هیچ مانع از آنکه که بر او ایرادی و او ساخته باشند تا بحیل مناسب ظاهر
باشد و در معارک هرگز محسن رزمنه سبب کرده و در وقت حال هرگز دلت وجودش خوف
طاقت بشر و جور بر کسی نبوده معصوم و بلا دی نسوزد یافته بود که علم معارف نبوت را که
تعلیم نگرفته بود و اما نحوای شواهد عقلیه آن بسیار است و دیگر بعضی کفایه بود و اولاً
بر سبیل احوال ذکر می شود که در قرآن مجید صید بن موسی مذکور شد که وصف حضرت و بشاد
رسالت او در توبه و نیز انجیل مذکور است و وجود و نصاری که معاصر و معارف من حضرت بودند
این را می شنیدند اگر این سخن اصلی می داشت و ظاهر و واضح می بود باین کار بامید
و حجت ابطال قول حضرت نصیران این محقق شود که این صریحاً که در کتاب نوات و توفیق
و دروغ و با اصل است و هرگز وجود و نصاری کار این کلام نبوده و چه اگر منکر می بودند

ثابت نقل شود این امری نبود که محققان و مفسران بر آن اتفاق افتاد است و در کتب
 نقل کنند و آنجا مفسران ذکر کنیم در توبه که امروز است مدکور است که حضرت علی بن ابی طالب
 خطاب فرمودند که ما پیغمبر بنی امیه را در این محفل می بینیم و در این محفل می بینیم
 و او را از این راه بنی امیه که حرف که گویند از این حرف از بر زبان اگر بیاورند که هر چه میگویند
 واقع میشود یعنی در واقع نمیگویند و هر چه میگویند که میشود پیشود و باید که آن پیغمبر است که ما
 فرموده ایم و نصاری میگویند که مراد از این پیغمبر حضرت عیسی است و سخن ایشان از در و ص
 باطل است بلی آنکه در این عبارت خطاب بنی امیه را فرموده که از برادرانهای شما
 پیغمبر خواهم فرستاد و حضرت عیسی م برادر و زاده بنی امیه است بنی امیه که از بنی امیه است
 و بر حضرت حاتم النبیین منطبق است بر حضرت از اولاد اسمعیل بود و اولاد او برادران او
 بنی امیه است و وجه دوم آنکه در توبه در جای دیگر ذکر شده که مثل موسی و برادرش
 او دیگر پیغمبر بود در بنی امیه اعدا آمد و در این عبارت که سابق نقل شد مدکور است
 که پیغمبری بر بزرگ موسی خواهم فرستاد پس باید که آن پیغمبر از بنی امیه باشد که
 عیسی از بنی امیه است و نقل دیگر در کتاب شعبان مدکور است که آن حضرت فرمود
 که دو سوار می بینم یکی سوار الاغ یکی سوار شتر و سنگ نیست که مراد از سوار الاغ
 حضرت عیسی و مراد از سوار شتر حضرت حاتم النبیین و از زبور نقل شده که حضرت

داد و فرمود که ششصد و سی و یک نفر از آن کس که در ملاقه بیکدیگر نشستند و گفتند که شصت نفر است و حضرت
 حضرت عیسی و توبه های تو بیکان دارد و تیر است و خدا بوقل و در هر یک توانی حاصل کنی
 که ششصد و سی و یک نفر است و توبه های تو بیکان دارد و تیر است و خدا بوقل و در هر یک توانی حاصل کنی
 و سنگ نیست که سی صاحب شتر صاحب حضرت حاتم النبیین و اما آنکه آنکه که ظهور مجزا
 حضرت حضرت از حد شتر بیرون است و نقل شد در سخنان بسیار بعد از آنکه
 مثل شتر و شتر کردن سنگ و در یک بار کس و خبر دادن از احوال مردم و غیر آن
 و بعضی از آن سخنان متواترات و بعضی دیگر هر چند که هر یک از آنها متواتر نباشد اما
 وقوع مد و مسترک متواترات و همچنین خبر دادن از امور عیب بعضی متواترات است مثل آنکه
 حضرت امیر المؤمنین فرمود که بعد از این تو با کثرت و قاطعین و عا و قی منک و قاطع
 خواهی کرد و بکار فرمود که داعیه منیع طایفه که ناحق و ظلم می کنند و ستم کارانند این
 معویه بود و خواهد گشت و از هر عذاب تو شتر است در میان مدح شیشه و غیر آن
 دیگر از احوال عیب اگر چه هر یک متواتر نیست اما متواتر المعنی است یعنی از مجموع آنها خبر می
 فهم میرسد که خبر از آن احوال متواتره ضعیف بسیار واقع شده و در امور که حضرت
 حاتم النبیین از پیغمبران دیگر ممتاز است و این فضل با و داده شده و بدیگری داده
 یکی معجزه قرآن است که تا قیامت باقی است خلاف معجزات پیغمبران که هر معجزه امری است

بیرشد

باقی نیست و بیان سخن بود که قرآن است که هر چه در آن وقت حکمی بقضاست و این است
معروف بود و باید که در تفاسیر بقضای مد و قطعی و کبری و سوره از معلوم است که هر وقت این است و این
که اگر نبوت من شکند و این سوره من یک سوره از سوره های قرآن میاورد و این است
حکم میفرمود و ایشان را میگوید و ایشان را میگوید و ایشان را میگوید و ایشان را میگوید
هرگز یکبار ایشان را در مقام آوردن سوره مثل سوره های قرآن نکرده اگر میگویند مالیت
نقل می شود و معانی می گویند که اگر میگویند مالیت آوردید و جواب حضرت می گفتند
و در یک فنال عینک می بردند **فصل** در امانت **فصل** در دفع امام امام در وقت
بیشتر است و در اصطلاح گفته را گوئیم که پیغمبر باشد و در دین و دنیا باشد و این است
پیغمبر و شاه خلق و بیان احکام الهی و خود او نیز احکام الهی و معارف حق را خلق رساند
و این است پیغمبر و شاه فی دین و دنیا و این است و پیغمبر و شاه فی دین و دنیا و این است
نیز این مرتبه است **فصل** در بیان آنکه در هر عصر تعیین امام جایز است و دیگر است
در بیان ندایم اما انجمن غایت قبیح و زوادی ظاهر سائن این مطلب است از کلمات
و گوی شود اول آنکه تعیین امام لطف است باینجه معلوم شد و لطف بر خدا لایع و این
اما بیان معنی خود شک نیست که حق تم ستمی قرار داده و امکای معنی خود
و تکلیف کلی خلق با مویری میزند کرده پس هرگاه کسی را تعیین بفرماید که خلق را هدایت کند

و معلوم را

و احکام را خاطر نشان نماید خلق لطافت از رب و از صفات احدی خواهند بود و بیان کبری سابقا معلوم کردید
و سبب آن نیست که برای سخن دار بدانی است که تعیین امام و فی لطف است که ظاهر و در بیان روایات
و علی سخن او را شنوند و الا بودن او فایده نخواهد داشت و جواب از این سخن است که تعیین امام
لطف است و در بیان و این بود که اگر نبوده باشد لطف دیگر است و تفصیل این با حال است که سابقا
ذکر شد که مویری که بحسب ظاهر صلاح خلق و باعث قرب ایشان بطاعات شود بر چند قسم است
تعیین این محوات که عقل حکم و کند که خبر عقل است و سلم بر مسئله نیست و تعیین میان آن
که عقل این حکم را در او می کند آنچه قسم اول است البته بر حق تم واجب است که واقع شود و عقل صحیح
مان حکم می کند و در قسم ثانی عقل این حکم را نمی کند و تعیین امام از هم او است که عقل مجرم
می کند که نفع تمام خلق در آن است و هیچ ضرر ندارد و از انصاف آنکه کسی نگذرد مجرم می کند و این که
کسی را تعیین کند که مشکل مردم را حل کند و ایشان را از محالیت بیرون آورد و ضرری
بر این مشرب نیست و امام را از زمان و او غالب بر خلق ساختن از قسم دوم است و عقل
احمال مسئله و دارای دهد پس بحسب و بودی ندارد و **فصل** در بیان آنکه سابقا اشاره
نقل قرآن است که می فرماید ما رسول فرستادیم تا خلق را بر خدا می شنود و ما شد و شک
نیت که خلق را بر خدا می شنود غیر از این نبود که هر گاه کسی را تعیین نکرد که ما را بر آید
و عورت کند عقل ما احکام و این باعث و محتاج بودیم که کسی را نشاند و شک نیست

اشرف حضرت از اهل بیت چون شود که حضرت با اهل بیت در آن حضرت بود و حضرت با اهل بیت
مستجاب شد و بدین سبب بر او شهادت است و با وجود این اهل بیت امامت من و دیگران
در هر دو طرف حضرت امام و هر دو طرف حضرت امام نام هر دو طرف حضرت امام است یعنی که سادات
صلوات شد و سادات اهل بیت طریقی طریقی که است و آن است که امت از امام کرده اند که امام کی است
عبدالله بن موسی که بعد از این مذکور خواهد شد و هرگاه ما دله ثابت شود که معا و بنی امیه
حق فایده است امامت بعد از امامت ائمه حق ثابت شود **مسئله** در تعیین امام بعد از پیغمبر
در این مسئله حاکم معظم است میان شیعه و سنیان و اکثر مخالفات دیگر بر این متفرع است
و عقیده شیعه امامت است که بعد از حضرت عاقبت است پس خلیفه و امام است علی بن ابی طالب
بود و عقیده سنیان و یغیران و بدیهه است که خلیفه ابوبکر بن قحافة و بعد از آن عمر
و بعد از آن عثمان و بعد از آن حضرت علی بود و دلیل بر حقیقت هر دو شیعه تمام آن طرف
که ذکر شد اول امتیاز و نسب و صاحب امت که بنیم که قبل از آن میگردید عداوت
که قبیل بنی امیه که قبیل عثمان بود مثل بنی هاشم و اتفاقا کلا سود و حضرت امیر بن عم
حضرت عزیر العیسی و سیرا به است که سرور اهل مکه و حاضری حضرت پیغمبر بود و اتفاقا
حجه آنکه علم کلی است بود و اشجع خلق و در وجود و سایر کالات عدیل نداشته
چنانکه اتفاق کلی است است و در آن دلیل عقلی اما دلیل عقلی از وجود متعدد میان

کلی

یکجا آنکه حضرت با اهل بیت است علم بود و از این جهت حضرت امام و اهل بیت و دیگر صلوات که علم تابع علم
ست و این سبب و دلیل نیز معلوم شد که تفصیل معصرا عقلا متبع است و مبتلای این دو سایر کالات
است و از این جهت **مسئله** آنکه نعمت و امام شرط است صحابه است اما معلوم شد که علم
بعد از تفصیل غیر از حضرت امیر و حسین کس معصوم نبود و این اولی و حوزی و دیگر تقریری بود
که بگوئیم که حضرت علم اولی میگوید و عقلا متبع است که علم تابع علم بوده باشد و اجماع است
که خداست از این دو سبب که نیست پس هرگاه این که امام باشد امامت حضرت ثابت خواهد بود پس
حکم اجماع سابق بر این است و امامت شخص حضرت باشد سیم طریق است امام طریق اولی از چهار
در اخصا از این است اول از زمان بعد از پیغمبر و اهل بیت است که در زمان او و بنام او و سبب
و اهل بیت امیر المؤمنین یعقوب الصلو و یونس الزکوة و هم و اکنون یعنی بنیام شما مختص است و خدا
و پیغمبر و آن که ایان آورده اند و این صفت دارند که نازی که از خود و کوفه می دهند و حاضری
که در کعبه وقتند باشند و عاقبت و عاقبت نقل کرده اند که این در شان حضرت امیر و اهل بیت
که سالی در مسجد رسول کرد حضرت امیر و در شان او که سالی از خود و انکار خود
ما و داد و معصوم اولی حضرت است پس حاصل این می شود که صاحب اختیار و مؤسان مختص
در خدا و پیغمبر و حضرت امیر **مسئله** آنکه صاحب هله که می نماید فی حاجت غیر بعد ما جاه
من العلم نقل بقا لوانع ایان شما و ما نیک و ما نیک و انفسنا و انفسکم تم قبل الایة

کلامی و مومنین به پادشاهی برانجام دادند و در آن روز برای هر یک از ایشان
 در آن روز از آن نمود که حضرت مولانا را برای او روزی از خلق خلق است و از آن کار کرد
 خبر منزه است که حضرت پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم فرمودند که استحقاق منزه از هر
 آنکه است و بعد از آن نیز توان منزه از هر یک از مومنین است که هر یک را مومنین خود
 مومنین است مگر آنکه بعد از آن نیست و دیگر پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم فرمودند که هر یک از
 تمام منازل و مراتب هر روز و از آن برای حضرت امیر است و شایسته
 که حضرت هر روز خلیفه حضرت موسی بود و واجب اطاعت بود و هر یک از مومنین باید
 که در زمان حضرت رسول واجب اطاعت بود و ما بعد از آن بعد از حضرت و این است
 است فوق امامت و کسی تا نماند که حضرت امیر در زمان حضرت پیغمبر واجب
 اطاعت بوده باشد و بعد از آن بوده باشد **و دیگر** بطریق معتدله نقل شده
 و غایت و خاصه نقل نموده اند که حضرت پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم فرمودند که
 که است الخلیفه من بعدی یعنی نوبت است بعد از من و مرتبه دیگر فرمودند و استناد
 حضرت کردند که این خلیفه من بعدی نام رسول الله و اطاعت یعنی این خلیفه
 من است بعد از من پس هر یک از او است و باید اطاعت او نکند و مرتبه دیگر
 فرمودند که سلطنت علیها بامر المؤمنین یعنی سلام کنید بر او این بخود السلام علیها امیر

کلامی

امیر

از مومنین و بر آن اساس که اگر رضا هر یک از اینها خود را بعد از آنکه از آن
 این حضرت را به سبب و خصوص و آنکه برای طلب سبب است و غایت و غایت و غایت
 و ظاهر از آنکه نقل نموده و در این رساله به بیان آنکه است **و دیگر** مومنین غایت است و گفت
 پیغمبر و در سبب و نقل شده و دیگر بعضی آنکه فرموده اما این که نقل نموده است که حضرت
 پیغمبر و در سبب که در آن فرمودند که این را سبب و در آنکه فرموده این که در آن
 و استنباط که در آنکه مکرر فرمودند که سبب است اما در آنکه فرمودند که لغت کند
 خدا آنکه که از حضرت است تا نقل کند و آن هر سبب کرد و در آن که سبب است و این طبع
 هر سبب است **و دیگر** مومنین مکرر از آنکه و توان نقل شده که بعد از من و مکرر از آن
 است و دیگر حضرت ظاهر از آن حضرت طلب حق نموده و در آنکه از آنکه حضرت پیغمبر
 پیغمبر و حضرت امیر و امین است و در آنکه او که در آنکه حضرت پیغمبر و در آنکه او که
 ظاهر از آنکه مکرر از آنکه و در آنکه حضرت پیغمبر و در آنکه او که حضرت پیغمبر
 و بیان غایت مطلوب خود و غایت ایشان و آنکه غایت ایشان از آنکه حضرت رسول است و آنکه
 و بعد از آن که در آنکه او که در آنکه حضرت رسول است و آنکه حضرت رسول است
 و در آنکه مکرر از آنکه حضرت رسول است و آنکه حضرت رسول است و آنکه حضرت رسول است
 و در آنکه مکرر از آنکه حضرت رسول است و آنکه حضرت رسول است و آنکه حضرت رسول است

کلامی

دام این را در صورتی که ظاهر در مورد ما آنکه شواهد عقلی است که صورت بخیر و موجود
 که ظاهر بصورتی که از این جهت ظاهر است از این جهت که او را از حد انوار و
دکتر بفرم حضرت سلطان و حضرت استبان و غیر آن را مودعی که حدان تا مودی بود
 کلمات استبان ظاهر می شود **سخن دیگر** آنکه بر سر مبرماری گفت که حاصلش این است که بر شایسته
 هست که کارهای من کاری بکنم و در مورد است و شک نیست که من کسی که قابل اعانت هست
دکتر این که حضرت استغاثه است که بگوید که هر چه از او در حد حضرت ظاهر و انشائی
 و در هر یک حضرت ظاهر و در عقل است که بپرسد که حضرت بفرمان و احسن نام
 گذاشته بود **دکتر** منع کردن از یاد کردن هر زمانه و در این معارضه کرد که این حکم تو
 و او حاضر شد و گفت هر کسی از بعد از انراست حتی زمانی که در پس پرده اندازی ملک
 دلالت بر هایت ادا و لحاظ به پیرانی او در احکام الهی دارد **سخن دیگر** آنکه در حد
 حالت که سنگ ساز کند حضرت امیر مانع شده بودند که اگر تو را بر او ایستاد بطلی
 که بر شک است و ای پاداری مرد است از هم آن بر داشته و گفت که اگر عیانی بودی پس
 حدانی می باشد **و اما معنی آن** آنکه مروان بن حکم و حکم که پدرش را پیشتر می شناسد
 یعنی کرده بود و از حد نبه اخراج مرمومه هر دو را بحدینه آورد و مرفق را و در بر صاحب
 اختیار وجود کرده **دکتر** آنکه هارون با سر بر سر منده دارد بفرمی که او را منع عارض شده

بالم

اما که حدیث کرده اند که حضرت پیغمبر صلی الله علیه و آله فرمودند که ما را معنی است و معنی اینها است **سخن دیگر** آنکه
 عقایدی که مرمومه از ان تمام بدینیه این نحو آوردند که او را بر شوی سوار کردند که در این انوار
 گذاشته بودند جوی که راههای او در حمله بودند و بعد از آن او را از مدینه اخراج مرمومه و علت
 اخراج و از او جدا بود که مرمومه بحدی گفت که من حق طبع او نبود و اظهار بطلان کارهای او میکرد
 و حضرت پیغمبر صلی الله علیه و آله در حق این فرموده که در بر زمین و بر آسمان و است که از او در
 کسی است **سخن دیگر** کلام در بیان در مرتبه خالقین و اشیاء است که بگوید بیان طبعی است که ان
 است و ظاهر دیگر و شیآن استدلالی که بران موده اند است که امت اجماع بر ملامت او کرده
 و اجماع امت تحت است و عباس را از این حرف است که امامی که تحت است که امام عثمانی است و
 اتفاق بزمی از امور بدیهه نمائید باین نحو که رای و اعتقاد ایشان بود و ما ندانیم که حدیث
 قابل شود پس اگر اجماع است اجماع باین طریق بر ملامت این بگریز کردند و او را بعد از این اجماع
 می رسد که مرمومه و حق و منق امور و اجراء احکام بشود و ما آنکه بحدی از این امور واقع شده
 خلیفه شود میان این سخن بحدی بحدی از احوال سابق بر انتقال حضرت رسول صلی الله علیه و آله
 تا بیعت این بحدی که دلالت بر قبایح اعمال و بطلان احوال ایشان بناید می شود تمام این
 احوال سلف نقل نموده اند که در حقه اجماع حضرت پیغمبر صلی الله علیه و آله را از ولایت مرمومه و او
 فرمود که من و عیبه و در میان سنای گذارم که اگر باین متمسک شوید گمراه می شوید

شقیقه و سایر کلامها حضرت بنو انصاری منقول شده **فصل** امام بعد از حضرت امیر المومنین
 امام حسن و بعد از آن امام حسین مهت بنقر حضرت پیغمبر صلی الله علیه و آله که فرموده است
 اشاعی امامان تا امام بعد از این دو پسر من امامانند و خواه معتقدی و ارباب
 شیعه و خواه ماعتبا و غلبه مخالفین در خانه بنشینند و همچنین حضرت و حق امام حسین
 فرمودند که بعد از امام بن امام اخوان امام اخوانه تسعة تاسم تا تمام افضل یعنی
 حسین امام است و پسر امام است و برادر امام است و پسر و برادر امام است که حسین
 ایشان تا م الی محمد است و افضل ایشان است و بعد از امام حسین امام علی بن الحنفی
 زین العابدین و بعد از آن امام محمد باقر العلوم و بعد از آن امام جعفر صادق و بعد از آن
 امام موسی کاظم و بعد از آن امام علی بن موسی الرضا و بعد از آن امام محمد بن علی النقی
 و بعد از آن امام علی بن محمد النقی و بعد از آن امام حسن بن علی العسکری و بعد از آن
 محمد مهدی صاحب العصر و الزمان و دلیل امامت ائمه علیهم السلام تمام ادله سابقه
 چه عصمت و امامت و غیر ایشان و همچنین باجماع معصومین است و ضرر منقولات
 و معجزات مشکاکه و اقیق است و مخالف و در این مسئله جمعی که بودند منقرض شدند
 نکردند و بدیهه و مذهب ایشان است که باید امام باید از نسل حضرت فاطمه
 باشد و مزوج کند و با مخالفین خود جنگ کند و بطلان قول ایشان با دله

سابقه

سابقه ظاهر شد و همچنین بر آستان لازم می آید که بعد از شهادت امام حسین تا خروج زید
 زین العابدین که مدتی مدید بود که امام در عالم نبوه باشد و زید نیز باین تاملند و انکار
 بن می نمودند و با دله سابقه ظاهر شد که زمین تحت اخی میشود و جمالی از امام باقی می ماند
فصل در حق و حضرت مهدی علیه السلام شیعه و سنی خلاف دارند و همه تاملند که مهدی از اولاد
 حضرت فاطمه است و اسمی است حضرت خیر البشر است علی امیر علیه السلام و در آخر الزمان خروج خواهد
 کرد و خراج و در این دارند که الحال موجود است بدلیل بر وجود نبوه و ندارند سوائی که مستعد
 که کسی این قدر عمر نکند و خود بوجود عمر زیاد از حضرت فاطمه از جوان عمر حضرت حضرت
 و از ایشان عمر شیطان و فاطمه که حق نعم تا در است که عمر در از بدو با وجود کسی بود
 عمر در از و قادر بودن حق نعم منشأ انکار غیر از عناد اوست **فصل** در معاد
 و معاد بدو و معاد استمال معصومین معاد روحانی و معاد جسمانی و حکم معاد روحانی
 تاملند و معاد جسمانی را جمعی از حکما که سنی معتقد باشند منقول می کنند و معنی
 معاد و معاد است که نفس با طافه بعد از مردن آدمی باطل میشود و باقی است و حکما
 میگویند که نفس در دنیا اگر تحصیل کمال و علوم نموده و با اخلاق فاضله متصف شود
 بعد از طرب بدن لذت از معلومات حق می برد و غایت خود تجالی دارد و اگر در
 محالیت مانده و اوصاف و صیغه تحصیل کرده ام روحانی و غایت سکونت دارد

و معاد صفت از این است که او یعد درون زدی شود و حشر و نشر را قی می شود و بعد از
 به هفت و اشقیای بجهنم می زند و حق است که معاد و هر دو معنی حق است اما در مقام عبادت
 از تقای نفس بعد از خراب شدن و لذت عقلی و الم عقلی را حق است بیان تقای نفس بعد از حشر
 و حرکت طبیعی و در ذکر احوال نفس معلوم شد و بیان لذت و الم عقلی را حق است که شکی نیست
 و در اینکه این نشان که نفس مستقل با امرال بدست و قوتهای سهوی و غیبی و غیر آن او را
 ملذات هستی ترغیب می کند اما آنکه متوجه حال فرد شود و بیاید که تحصیل کمال و اوست
 حشر نموده و حال و سرور و کرد و اگر بیاید که او صاف و بی مزاج و مزده متالم
 می گردد و در جهت لذت و الم و حرکت طبیعی ذکر شد که این لذت و الم اتم از لذت و الم
 حیوانی است پس هرگاه در این نشان چنین باشد حق و ظاهر است که هرگاه مستقل و غیبی
 از تربیت بدن و عزای نباشد و هوای نفس محفل گردد و لذت و الم زیاد از حال
 این نشان از احد بود و لذات و احادیث بر این معنی دلالت دارد و اما معاد صفت که عبارت
 از زنده شدن اموات و حشر است و ما و است عقل را راهی با ثبات اوست و در بیان
 سبب آن آیات صریحه و مضمر متواتره است چنانکه ضروری و مناسبت و لازم است
 نبوت صفت جز لا نام علیه و علی اله الصلوة والسلام است و متکثر آن کار است
 و محتاج به ذکر دلیل و برهان نیست و تنهیم این بحث بلا که چند کلمه می شود

ثبات بر احوال مستلزم است که واقع شود و ثبات عبادت از نزد بر ملاست عنوان اعظم
 و تکمیل و دلیل این عقل و عقل است اما دلیل عقلی شکی نیست که اموری که تکلیف از شک امور
 شایسته است و بعضی مشقت بسیار دارد و حق تعالی این تکلیف را که نموده حال از مستمم بر دل
 نیست با عت تکلیف نموده و اگر حق تعالی است با عرض حق است و احوال اول باطل است
 چه سابق ظاهر شد که عت و عقل فیه بر حق تعالی نیست پس باید که غرض مع بوده باشد
 و شکی نیست که حق تعالی مطلق است و از عبادت که بیع با عبادت مستند و از معنی که غرض
 با عبادت میگرد و همچنین شکی نیست که غرض مع غرض از آن شخص که عبادت میکند است و از حکم
 مع الاطلاق لاین نیست که کسی را تکلیف شده نماید و مستطیع و بکیر باشد و آن شخص
 غیر از عباد و عباد نگردد پس باید که غرض وصول خلقی باشد و آن مع و در این دنیا
 نیست به مشاهدات که لذات او مستوی با لام است و بقا ندارد و اگر عبادین از او
 عجز مند پس باید که تقای آن مستغنیا و در او و دیگر شود و عقل همین قدر حکم می کند و زیاده
 بر این راهی از خود ندارد و از این جهت گفتیم که عقل معاد حیوانی را می ندارد و اما عقل اولی
 آن سیادت و اولی از مراتب و ریاست است **و** عقاب معاد بر حق تعالی و عباد عقلی
 ندارد و اما اولی عقاب متواتره دلالت بر بدین معنی عذاب و آخرت دارد و در عت
 که عقل در این معنی حکم ملزم عقاب نماید **و** ثواب و اخی است و کسی که

داخل حبس شود و اگر از آنجا بگریزد و کشتن و غلبه در آنجا مراد بود و این سزا از هر یک
 و این است اما عقاب باید دانست که کتله بر دو قسم است یکی سبزه و یکی کبیره صفار و هر دو
 اهل اسلام اتفاق دارند که عقوبت از او یکی است که بشود و کتله از او حق این است که در
 قسم است یک قسم البته عقوبت میشود مثل سزا بحق و مثل اسبیه و اشد و امانت که حق ائمه
 هدایت و عوی قیون و آنچه در شقاوت مثل اینها باشد و دیگر او کبار و عود را و
 واقع میشود و دلیل این مسئله امارت و احادیث متواتره است و مخالفه و این مسئله
 زنده و عید به ابد از معنای که میگوید اهل کبار بخلاقه و نازند و دلیل ایشان آنکه
 دو مقام و عید ذکر شود در ناز و مودت مثل آنکه فرموده من یفضل مؤمنی منّا شهد العز
 محکم خالداً بها به هر کس یکصد موی و ائمها سزای کار او اینست که در حجم و اتم بود
 باشد و چون کذب بر صدای تم مایه رخت باید که آنچه فرموده است واقع میشود و جواب
 از مرض ایشان از جمله وجه میتوان گفت و بدو جواب گفتا میشود یکی آنکه خلاف
 در و مده تبیح است اما در و عید عقوبت کردن تبیح است و داخل تبیح کذب است
 از جهت آنکه و عید انشاء است و جبریت که خلافت کذب باشد برابریم آنکه در این
 ایه ستریفه فرموده که سزای او این است که بخلاقه و در حجم باشد و فرموده که این
 سزا را اهل حرام آورد و این با عقوبت منافات ندارد چه هرگاه عقوبت و حق است

قسم

که سزای

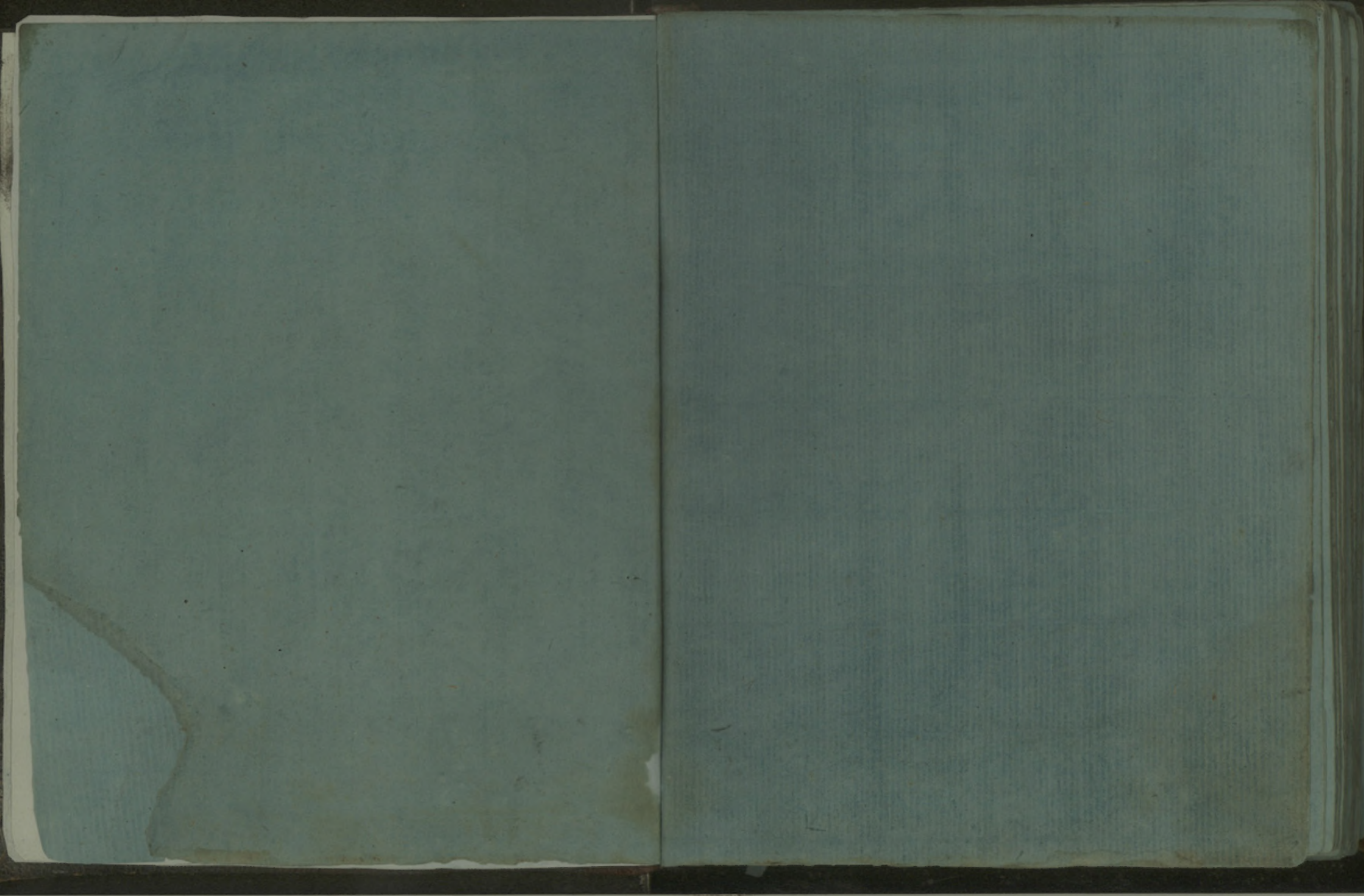
که سزای او این بود اما عقوبت و سزا **الحکم** میگوید قوه واجب آری حق تم غلبه و دلیل این
 از عقل و نقل است اما عقل آنکه هرگاه ما بخواهیم خود را کای کنیم و او محصل کند و بعد از آن
 ایشان شود و بجز میثاق با دستهای محسوس گناه میکند و بعضی گناهان هم عقوبت
 در حواس است که از تقصیر این علامت گذرد و اگر نگذرد و علامت را عقاب میکنیم مقادیر است
 پس هرگاه در حق ما عقل این حکم را بکند و در حق عباد و محض و کیم مطلق الله حکم می کند
 که کتب توبه عقی و واقع می شود نه الحمله و مانع از توبه اما التوبه علی الله للذین یعلون
 التوبه جهالة ثم یوبون مرتب یعنی توبه و عود کردن بر خدا لازم است از برای کسانی
 که کار بد میکنند از روی جهل و نادانستن و بعد از آن توبه کنند سزا یکی عید تا خبر توبه
 تا وقت موت نه باشد و و الله که چه چون ملاحظه علی الله فرموده و لالت بر لزم قبول توبه
 نه الحمله بر جهالتی میکند و امارت و احادیث و آله بر قبول توبه از صر جبر و این است
در شفاعت حق است از برای اهل کبار بر الحمله نه آنکه شفاعت هر کسی است
 و نه آنکه شفاعت همه گناهان بشود و حضرت پیغمبر صلی الله علیه و آله و ائمه عظیم
 شفاعت کنند کاروان می کنند و من ثم شفاعت ایشان را قبول میکنند و مؤمنین شفاعت
 می کنند و به وجه قبول می مانند و دلیل بر این عقیده نقلی است اما عقوبت سزای که در کتب
 که در حق خود که ملاحظه میکنیم حکم می کنیم که اسنادهای معنوی از بعضی تفصیرت ضعیف و احسان



محقق است و متول الناس جنین خود محض است پس مقدسین چون کوناه می کنند و حق نعم
 چون در صرف انسان نباید و اما دلیل نقلی از آیه و احادیث بسیار است **مثل دیگر**
 آنچه در آیات و احادیث از احوال مروت و احوال برزخ که از وقت موت تا وقت
 حشر است و از احوال حشر و احوال بعد از حشر از احوال اهل جنت و اهل نار مذکور است
 هر حق است بدلیل اینکه اینها اموری ممکنند و عقل حکم با متناع آن می کند و بخیر خدا
 بان ضرر داده و از آنچه بسیاری ضروری دین است مثل سؤال منکر و نکر و عذاب
 قبر و نشر نامه اعمال و میزان و وراط و نعیم ابدی در جهنم که مستحق بهر چه
 اندوخته نیست و عذاب جهنم و شدت عذاب کفار و منافقین و انکار این امور
 کفر است و راه تاویل باین امور و دادن از حادّه دین قویم بیرون رفتن است
 حق تم هر مؤمنی را بنوعی سلوک راه حق و نعمت طاعت در دنیا و آسانی
 عقبات آخرت و خلود در روضه رضوان روزی کند عینه وجوده و کرم
 تمت الرسالة السبعة في يوم الخميس ثالث شهر ربيع الأول من شهر ربيع
 و مائة بعد الف من الهجرة النبوية المصطفوية صلى الله عليه واله و آله

و قد تم في شهر سوال المكرم من سنة
 تسع و اربعين بعد الالف في المائتين
 من الهجرة النبوية





2140 15

11/10
21/10